



# Дилема війни/миру в постгуманному світі



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Житомирський державний університет імені Івана Франка (Україна)

Донбаський державний педагогічний університет (Україна)

Маріупольський державний університет (Україна)

Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля (Україна)

Зеленогурський університет (Польща)

## **Дилема війни/миру в постгуманному світі**

Збірник наукових праць

(за матеріалами міжрегіонального науково-практичного семінару  
із міжнародною участю, 28-29 квітня 2017 року, м. Житомир)

Житомир - 2017

## **Редакційна колегія**

**Поліщук О. П.** — голова редколегії, доктор філософських наук, професор (м. Житомир), **Троха Богдан**, доктор габілітований, професор ZU (м. Зелена Гура), **Журба М. А.**, доктор філософських наук, професор (м. Рубіжне), **Козловець М. А.**, доктор філософських наук, професор (м. Житомир), **Сабадаш Ю. С.**, доктор культурології, професор (м. Маріуполь), **Сейко Н. А.**, доктор педагогічних наук, професор (м. Житомир), **Слющинський Б. В.**, доктор соціологічних наук, професор, член-кореспондент Української академії політичних наук, академік Академії наук Вищої школи України (м. Маріуполь), **Федь В. А.**, доктор філософських наук, професор (м. Слов'янськ)

### **Рецензенти:**

**Герасимчук А. А.**, доктор філософських наук, професор

**Ковтун Ю. В.**, кандидат філософських наук, доцент

**Мельничук В. В.**, кандидат філософських наук, доцент

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради Житомирського державного університету імені Івана Франка (протокол № 15 від 23 червня 2017 року)

Д 27 **Дилема війни/миру в постгуманному світі** : зб. наук. пр. (за матеріалами міжрегіонального науково-практичного семінару із міжнародною участю, 28-29 квітня 2017 року, м. Житомир) / За ред. О. П. Поліщук, Б. Троха, М. А. Журби та ін. — Житомир, 2017. — 72 с.

У збірнику вміщено наукові праці за матеріалами доповідей і тез викладачів, докторантів, аспірантів на міжрегіональному науково-практичному семінарі із міжнародною участю «Дилема війни/миру в постгуманному світі» (28-29 квітня 2017 року, м. Житомир), присвячених актуальним проблемам філософських, культурологічних, соціологічних, психологічних наук, які пов'язані із розвитком соціуму в умовах постгуманізму, трансгуманізму й викликів сьогодення.

Збірник буде корисним студентам, аспірантам, докторантам, викладачам вищих навчальних закладів та всім, хто цікавиться проблемами постгуманізму, трангуманізму, біоетики.

## **ЗМІСТ**

### **Дилема війни / миру в соціокультурному вимірі: ціннісні та прагматичні аспекти**

*Trocha Bogdan*

**WOJNA W KULTURZE – WOHATER KULTUROWY .....7**

*Федь Володимир*

**КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ПАРАДИГМАЛІСТИКА «ВІЙНА/МИР» .....12**

*Сабадаш Юлія, Пахоменко Сергій*

**СУЧАСНІ МАС-МЕДІА ЯК ЗАСОБИ ПРОПАГАНДИ ТА КОНТРПРОПАГАНДИ (НА ПРИКЛАДІ КОНФЛІКТУ НА ДОНБАСІ) .....17**

*Поліщук Олена*

**ДИЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ/ІНТОЛЕРАНТНОСТІ В ПОСТГУМАННОМУ СВІТІ .....19**

*Слюсар Вадим*

**КОМУНІКАТИВНИЙ ЗМІСТ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ ЯК ФОРМИ «РАЦІОНАЛЬНОГО» НАСИЛЛЯ В ПОСТГУМАННОМУ СВІТІ .....24**

*Ковтун Наталія*

**ТЕРОРИЗМ ЯК ФОРМА НЕКОНВЕНЦІЙНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ АКТИВНОСТІ У ПОСТГУМАННОМУ ПРОСТОРІ СУЧАСНОСТІ .....28**

*Григор'єв Володимир*

**СОЦІАЛЬНІ РИЗИКИ ЯК СУТНІСНА ОЗНАКА ПОСТГУМАННОГО ПРОСТОРУ СУЧАСНОСТІ .....31**

*Коваленко Олена*

**МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ЯК РЕЗУЛЬТАТ ГЛОБАЛЬНОЇ ТРАНЗИТИВНОСТІ У ПОСТГУМАННОМУ СВІТІ .....34**

# **Постгуманне суспільство, постгуманізм і трансгуманізм: специфіка та орієнтири**

*Чернюк Сніжана*

**ПОСТГУМАНІЗМ І МЕТАМОДЕРНІЗМ: КОНФЛІКТ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ.....39**

*Козловець Микола*

**ІСТОРІОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС: ВІД ХАОСУ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ  
СУДЖЕНЬ ДО ТВОРЕННЯ СМИСЛІВ .....42**

*Башманівський Валерій*

**СОЦІАЛЬНА ПРИРОДА МІЖКУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ КІНЦЯ XX –  
ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ .....45**

*Sapeńko Roman*

**MIŁOŚĆ I EROTYZM W POSTHUMANISTYCZNYM ŚWIECIE .....52**

*Маловицька Людмила*

**«POSTHUMAN» ЯК БІОТЕХНОЛОГІЧНИЙ КОНСТРУКТ:  
ЕСХАТОЛОГІЧНІ «ПЕРСПЕКТИВИ» МАЙБУТНЬОГО ЛЮДСТВА .....59**

*Walczak Paweł*

**FILOZOFIA DZIECIŃSTWA W PERSPEKTYWIE POSTHUMANIZMU ....64**



**Дилема війни/миру  
в соціокультурному вимірі:  
ціннісні та прагматичні аспекти**



**Bogdan Trocha**  
(Zielona Góra)

## **WOJNA W KULTURZE – BOHATER KULTUROWY**

Wojna towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia. Jest ona nie tylko określonym stanem rzeczy ale także figurą za pomocą, której opisuje on i racjonalizuje otaczający go świat. Czym jest więc wojna ujęta jako element kultury? Pytanie jest o tyle bardziej zasadne, że istotą kultury jest przede wszystkim przekazywanie wzorów zachowań mających gwarantować przetrwanie wspólnoty wpisanej w daną kulturę. Jeżeli będziemy szukali pierwszego opisu wojny, to znajdziemy go w najbardziej fundamentalnym w tej materii mitologem wskazywanym przez Mircę Eliadego, w którym opisana została wojna Mitry z Wrtrą [1]. Mitologem ten zdaniem Eliadego opisuje walkę Chaosu z Kosmosem i jest najbardziej archaicznym wzorem kulturowym wojny. Pierwsza wojna jest więc wojną bogów i to w jej efekcie pojawia się Kosmos taki, w jakim nam przyszło żyć. Oznacza to tylko tyle, że w istotę otaczającej nas rzeczywistości wpisane są dwa całkowicie przeciwstawne modele, które znosząc się w permanentnym konflikcie kształtują nasz świat oraz zasady według jakich on istnieje. Człowiek pojawia się w narracjach mitycznych jako istota mająca służyć bogom ale także, jako istota skażona krwią demonów, która zostaje w mitologii sumeryjsko-babilońskiej użyta do jego stworzenia. Tym samym człowiek wkracza w obszar wojny kosmicznej jako jeden z jej uczestników.

Drugi typ wojny, to wojna prowadzona przez Boga dla ludzi, co widoczne jest Izraelitów, którzy „wygrywają” te wojny, które dla nich prowadzi Adonai. Jest to oczywiście związane z przymierzem, jakie łączy Boga z narodem wybranym. Istotne jednak jest to, że wojna Jahwe jest wojną świętą, która ma nie tylko potwierdzić wszechmoc Boga ale przede wszystkim zrealizować program jaki został zapowiedziany w ramach przymierza [2].

Jeszcze inny typ wojny widzimy w kolejnej wielkiej kulturze mającej wpływ na współczesną kulturę Zachodu. Chodzi oczywiście o wojny Greków. Fenomen Spartan wyraźnie wskazuje na niezwykle rolę jaką w ich kulturze pełniła wojna. Chłopcy byli kształceni tylko w tym kierunku, wszelkie cechy jakie były traktowane jako niezbędne dla wojownika były nie tylko im wpajane ale także gloryfikowane. Efektem tego typu działania jest nie tylko formacja kulturowa oparta na wojnie, ale przede wszystkim taki kulturowy obraz wojny, która staje się świętem. Z tego też powodu Lacedemończycy stają do wojny odświętnie ubrani i uczesani ruszając na plac boju przy akompaniamencie muzyki. Wiara w własną rację, niezłomność i doskonale wyszkolenie cechujące Spartan miało swoje źródło w ich kulturze w efekcie czego pozostawili oni po sobie



pierwszy niezwykle atrakcyjny model wojny i kultury opartej na wojennym konflikcie. Grecy mają jednak także jeszcze jeden niezwykle istotny wpływ na kulturowy aspekt wojny. Chodzi nie tylko o wojnę o charakterze obronnym, którą realizowali wobec Persji, ale przede wszystkim o wojnę opartą na idei realizowanej przez Aleksandra Macedońskiego, w której łączył się geniusz taktyczny, świadomość wielkości własnej tradycji kulturowej (oikumene), ale przede wszystkim zamiar budowania wielkiej syntezy kulturowej na terenach podbitych. Co oznaczało tworzenie nowej jakości mającej łączyć kultury stron konfliktu zbrojnego. Nieco inny aspekt wojny przynoszą ze sobą Rzymianie, którzy w oparciu nową, pragmatyczną koncepcję armii budują imperium. To, co wojna rzymska przynosi do ościennych krajów, to nie tylko poddaństwo i podatki, ale przede wszystkim oparty na rzymskim prawie ład oraz model istnienia. Prowadzi to nie tylko do powstania Imperium Rzymskiego w znaczeniu gospodarczo – politycznym, ale przede wszystkim przestrzeni wspólnej, opartej na filozofii, religii oraz modelach kulturowych wypracowanych przez Rzymian. Wojna w Rzymie najczęściej związana jest z polityczną racją stanu, która domaga się ekspansji.

W czym należy więc upatrywać istoty wojny poza jej pragmatycznym aspektem. Najważniejsze wydaje się wprowadzenie specyficznego prawa wojny. Nie ma ono jednolitej formuły. A jednak widać na tym polu napięcie pomiędzy anomią a prawem wojennym. Zawsze wojna będzie skutkowała niszczeniem jakiejś formy relacji międzyludzkich. Może jednak dopuszczać porządkowanie stanu wojny, które wykluczy z działań wojennych dzieci i kobiety, ochroni miejsca sakralne lub też usankcjonuje zdobycze zwycięzców.

Gdy pytamy o źródła wojny, to należy wskazać konflikty z Obcymi, gdzie właśnie obcość jest podstawowym mechanizmem sankcjonującym ideę wojny. Może to być wojna mająca chronić przed Obcymi i zagrożeniem jakie ich istnienie generuje lub też przyczyna będzie osadzona w pragnieniu zdominowania Obcych. W obu przypadkach obcość pojmowana jest jako kategoria moralnie nacechowana a stosunek do tego, co złe lub gorsze jest wpisany w model walki dobra i złem, który na poziomie mitycznym ustawia relację w takiej sytuacji poza modelem dialogicznego poszukiwania konsensusu. Inwariantem tego typu źródła jest obcość religijna, która jest jedną z ważnych przyczyn wojen religijnych toczonych w świecie kultury Zachodu. Jeszcze inne źródło wojny znajduje się na płaszczyźnie ekonomicznej. Bogaci pragną być bogatsi jak ma to miejsce chociażby w podojach Rzymu, a biedni poszukują środowiska pozwalającego im przeżyć, czego Rzym doświadczył u schyłku swej wielkości w kontakcie z Gotami i Wandalami.

Wszystkie te przypadki domagają się jednak kulturowego usankcjonowania stanu wojny. Święte wojny prowadzone są w powodów religijnych. W celu przywrócenia

ładu mitycznej geografii, jak miało to miejsce podczas wypraw krzyżowych lub przywrócenia ładu kosmicznego, co widoczne jest w kulturach prekolumbijskich. Wojny powodowane racją stanu domagają się politycznego uzasadnienia i takie też otrzymują. Wojny oparte na obyczaju są najczęściej sankcjonowane kategoriami talionu lub wzorcami zachowań wypracowanymi w ramach rytuału lub obyczaju.

Oznacza to, że wojna wraz z rozwojem społeczeństw będzie domagała się coraz bardziej rozwiniętych koncepcji. Wielkie eposy starożytności wprowadzają nie tylko figury herosów takich jak Achillesem czy Odys, ale przynoszą także kulturowe modele wojny oraz ludzi je prowadzących. Wojna nie jest przy tym redukowana do samych działań bojowych, ale w przypadku Homera ukazana jest zarówno w perspektywach antropologicznych, religijnych oraz aksjologicznych, co pokazuje, że jest już dla Greków była ona niezwykle skomplikowanym zjawiskiem. Mogą one opierać się modelu strategicznym, co widoczne jest chociażby w Sztuce wojny Sun Tzu, gdzie podstęp i oszustwo stają się elementem strategii. W przypadku Carla von Clausewitza wojna jest dalszym sposobem prowadzenie polityki, w sytuacji, kiedy działania polityków nie przynoszą oczekiwanych skutków. Dla Karola Marksa wojna toczy się już pomiędzy klasami tego samego społeczeństwa i posiada wszelkie cechy rewolucji. Z tym tylko, że dla młodego Marksa rewolucja oprócz tego, że wyzwala chaos poprzez dopuszczenie anomii niewiele zmienia poza tym, że klasy uciskane stają się elitami państwa a byłe elity zostają sprowadzone do roli klas uciskanych. Szczególnie ten ostatni przypadek wskazuje, że wojnę można zainicjować, ale nie zawsze można nad nią całkowicie zapanować.

Człowiek, który staje się uczestnikiem wojny zostaje wprowadzony w cały, skomplikowany katalog postaw. Począwszy od berserków, którzy ogarnięci szałem bojowym zabijają wszystko co staje na ich drodze, poprzez herosów stworzonych do walki, dla których pole bitwy jest miejscem ich realizacji aż po anonimowego żołnierza, którego w armii nie widać, a bez którego anonimowej podmiotowości ta armia istnieć nie może. Człowiek wojny to przede wszystkim człowiek stojący w polu radykalnych wyborów. Pierwsze z nich widoczne są u Greków. Mowa o wyborze pomiędzy zrationalizowaną powinnością a powodowaniem się emocjami. Dla Arystotelesa ani tchórzostwo ani męstwo nie decydują o pełni człowieczeństwa wobec tego co rodzi strach i grozą. Oba stany są niejako człowiekowi dane z urodzenia, jednak to postawa oparta na zrationalizowanej powinności niezależna od cech przyrodzonych określa naturę człowieka. Oznacza to, że wojna zmienia człowieka. Może wydobyć z niego to co w nim najlepsze, ale także obudzić to co w nim najgorsze. Z tego punktu widzenia heroiczność

widać w postawach Achillesa jak i Spartan pod Termopilami. Wybiera się śmierć na polu bitwy świadomie i w pełni racjonalnie w imię wartości, które uznaje się za najważniejsze w życiu konkretnych ludzi.

Wojna jest więc sytuacją graniczną człowiek może w niej okazać się herosem lub potworem bądź tchórzem niegodnym życia w własnej wspólnotcie. Liminalność wojny to przede wszystkim dwa horyzonty. Pierwszy, w którym można ocalić życie lub je bezpowrotnie stracić i drugi, w którym można ocalić lub utracić człowieczeństwo. W tym znaczeniu to czas wojny określa prawdziwą naturę człowieka. Czas, w którym ceną za wybór może być zniewolenie lub śmierć, kiedy własne bezpieczeństwo i życie położone zostaje na szali z życiem i bezpieczeństwem drugiego i wreszcie to czas, w którym wola, moc i nienawiść stając się dominantami działań wojennych mogą się uwolnić spod kontroli sumienia i rozumu budząc potworność lub też wskazują na inną perspektywę heroizmu, kiedy człowiek wznosi się ponad te stany i idzie za wartością pomimo emocji i chaosu inicjując tym samym proces odnowienia, jaki może powstać tylko poza wojennym stanem rzeczy.

Każdy człowiek wkraczając w przestrzeń wojny wkracza na ścieżkę questu herosa. Wyjścia na pole bitwy zaczyna się od momentu odkrycia stanu anomii pomiędzy uczestnikami przyszłej wojny. Idąc więc na wojnę idzie się po „skarb”, który ma zniwelować jej przyczyny. Można na wojnę zostać wysłanym, można być do niej wezwanym a można podążyć na nią z własnej woli. Innym problemem jest oczywiście kwestia samej wyjściowej anomii, która może mieć rozmaite źródła, najistotniejsze jest jednak zerwania w granicach jej działania relacji, w ramach których można poszukiwać rozwiązania konfliktu na drodze konsensusu. W efekcie wojna toczy się na wielu płaszczyznach. Tworzą ją jej pasywni uczestnicy, którzy staną się ofiarami lub beneficjentami jej efektów. Jej podmiotami są jednak nie tylko wzorcowi herosi ale także, a może raczej przede wszystkim anonimowi członkowie armii. I pierwsi i drudzy w przestrzeni wojny spotykają zarówno pomocników jak i przeciwników i to nie tylko w polu relacji z wrogiem, ale także we wszystkich innych sytuacjach granicznych jakie wojna stwarza. A to oznacza, że podczas wojny o moim człowieczeństwie lub bestializacji decydują heroiczne próby, w których liczy się nie tylko fizyczna siła i męstwo, ale przede wszystkim moralność, roztropność oraz empatia. Co zatem jest skarbem, który może przywrócić harmonię sprzed stanu wojny. Wydaje się, że zawsze będzie to sytuacja, w której pozwala się człowiekowi być sobą u siebie. Wszelkie inne zakończenie wojny są tylko odroczeniem konfliktu na czas przyszły. Być sobą u siebie, to przede wszystkim być człowiekiem wolnym, to jest mającym świadomość wagi dobra, zła oraz zagrożenia jakie niesie zniewolenie. Tym samym zasadniczym skarbem jaki wojna

może człowiekowi pozwolić odnaleźć jest kwestia człowieczeństwa swojego i człowieczeństwa Obcego. Odkrycie, że są one tożsame może otworzyć horyzont spotkania, od którego, zdaniem Józefa Tischnera [3], zaczyna się prawdziwe istnienie człowieka. Wojna może jednak także przynieść upadek herosa, z którego najgorszym przypadkiem jest bestializacja człowieka. Ponieważ istota ludzka zawsze żyje w przestrzeni sensu, to tak jak rozmaicie człowiek ujmuje źródłowość wojny, tak też rozmaicie będzie racjonalizował jej efekty.

Zawsze jednak wojna pozostanie przestrzenią pytań otwartych nie tylko o to skąd pochodzi zło, piękno czy dobro (undemalum, undepulchrum, unde bonum [4]), które kolejne przychodzące pokolenia będą podnosić szukając ocalenia przed tym co destrukcyjne w ludzkiej naturze. Dla filozofa wojna będzie manifestacją dialogicznego zła, które wciąga swoją iluzją, przemocą zastraszeniem lub pychą. Zmieniając przy tym nie tylko człowieka ale jego świat. W efekcie czego świątynie pustoszeją, domy stają fortecami, miejsca pracy obozami a cmentarze znikają. Refleksja filozoficzna wobec istoty wojny zawsze stoi na styku nędzy człowieka ogarniętego wojną wbrew sobie, bezpiecznego stratega toczącego grę z przeciwnikami ludzkimi istotami na planszy pola bitwy i wartości, które realizując lub odrzucając doskonalimy własne człowieczeństwo lub je tracimy.

#### LITERATURA

1. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 85-87.
2. Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Wilda, Warszawa 1986, s. 153-256.
3. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990.
4. Por. S. Swieżawski, *Byt: zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948, s. 122-175.

*Володимир Федь*

*(м. Слов'янськ)*

## **КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ПАРАДИГМАЛІСТИКА «ВІЙНА/МИР»**

Війна – це мир.

Свобода – це рабство.

Незнання – сила.

*Джордж Орвелл*

На перший погляд винесені в епіграф слова, накреслені у фантастичному Міністерстві правди Д. Орвелла, найкраще відображають культурологічну парадигмалістику лише тоталітарного суспільства, в якому війна є нормальним станом існування спільноти, більше – його життєзабезпечуючим станом. Тим паче, що автор розвінчав основи буттійності людини в тоталітарній системі, яка створюючи власну квазі-культуру стає на шлях знищення самої людини.

Проте, війна є забезпеченням миру і в демократичному, і ліберальному, і будь-якому іншому суспільстві, адже збереження та розвиток власного «дивосаду культури» (В. Личковах) пов'язано зі силою зброї, яка стоїть на охороні ціннісного світу культури. І вся героїчна історія української культури підтверджує цей очевидний факт. Війна має й вияв самозахисту для спільноти, що зазнала неприкритої агресії, а не лише безпосереднього нападу з метою знищення, культурної асиміляції, економічного зиску з боку спільноти, яка виступила у ролі агресора. Мова йде про зіткнення культур, коли «справедливість» війни та її легітимація в свідомості громадян має протилежні оцінки зі сторони різних учасників конфлікту. Тому вироблення парадигмалістики дилеми «війна/мир» забезпечить якщо не дзеркальність розуміння військового конфлікту, то принаймні спільність загальної картини у розумінні механізмів війни у соціально-культурній площині, що забезпечить надію на мирне співіснування, насамперед, європейських спільнот.

Вкрай актуальною на сьогодні постає теза С. Гантінгтона про те, що кордони сучасної культури проходять «по лінії фронтів», отже домінантою, на жаль, є війна, а не мир, як «ціннісний маркер» цивілізаційного поступу людства. І надзавданням постгуманного суспільства є повернення або вироблення гуманітарних і духовних основ міжособистісної та міжкультурної взаємодії, здатних забезпечити стабільність і мир. Як відомо, проблема парадигми в науці вперше була окреслена Г. Бергманом і набула розвитку в творчості Т. Куна. Питання парадигмалістики культурних форм досліджено сучасними вітчизняними вченими в становленні мистецьких парадигм та їх змін

(Д. Кучерюк, Л. Левчук), естетичних основ наукової творчості (О. Поліщук), становлення сучасної світоглядної парадигми (В. Пазенок), медіально-мережевої парадигми (О. Соболев), ціннісних парадигм (С. Уланова), проте культурологічна парадигмалістика війни та миру, що ґрунтується на діалектичних засадах та має діалогічну природу, досліджена, на наш погляд, не достатньо.

Ще Ф. Гегель сформулював два важливі принципи, які можуть прислужитись у виробленні культуротворчої парадигмалістики буття людини, а саме – її «тут-буття» (як світ наявного) і «там-буття» (як ідеальний світ належного), між якими ведеться комунікація. Сучасна українська історія культури та позір С. Гантінгтона наводять на думку про те, що тут-буття є війною, а там-буття – це мир. Натомість утвердження діалогічних принципів культуротворчості, вироблення моральних орієнтирів у війні, з одного боку – необхідне, з іншого – неможливе. Це ситуація парадоксу, й «гібридна війна», із якою зіштовхнулася сучасна цивілізація, не є винятком. Проте має бути вагомий орієнтир у ставленні до такої ситуації. Буття передбачає небуття, а життя – смерть, проте смерть людини у модусі руху покоління, – це життя. Так само війна не може бути вічною, вона передбачає потенційний мир, хоча питання у тому, яким він буде та яким буде світ після його встановлення. Світ наявного поділений на суперечливі начала існування духовних та матеріальних об'єктів, тому дуалістичність світу (як паралельного існування його протилежностей) породжує таке смислове поле, у якому зустрічаються суб'єкти «діа» та ведуть між собою своєрідну бесіду.

Смислове поле цієї взаємодії розвивається в онто-гносеологічному вимірі творчості. Діалог з іншою культурою можливий і у сфері свідомості людини, і у її діяльності. Проте діалог, як світоглядний принцип, мав би непересічну соціокультурну цінність, яка не завжди стає сферою діяльності людини, а залишається світоглядним (часто ідеальним) принципом.

Під поняттям культурологічної парадигмалістики «війни/миру» розуміється теоретичне осмислення такої світоглядної парадигми, яка здатна виробити передумови до мирного співіснування різних культур за різних обставин, у тому числі конфліктного зіткнення інтересів різних спільнот. Проблема світогляду попала у фокус філософської науки саме тоді, коли дослідники простежували прямі зв'язки між світоглядом та ідеологією (А. Спіркін, В. Дригін та ін.). На сучасному етапі проблема світоглядних принципів побудови просторово-часової моделі буття сучасної культури порушується та знаходить послідовний аналіз у працях вітчизняних дослідників В. Діденка, В. Табачковського, В. Нестеренка та ін. Світоглядні цінності можуть виступати в якості парадигмальних

зразків, прикладів, які не є обов'язковими до виконання, проте можуть мати імперативний характер, виступати в якості настанов і наказів. У будь-якому разі парадигма миру виробляється на діалектичних засадах, однак культивування світоглядних принципів миру, діалогічності, моральності на політичному рівні може забезпечити тільки третій учасник, так би мовити неупереджений суддя, тобто стороння від конфлікту сторона, і забезпечення її безпристрасності буде вкрай важливим завданням для більш-менш адекватного вирішення локального військового конфлікту.

Мир як світоглядна цінність забезпечується змістовними і формальними характеристиками наповнення світогляду і практики конкретним змістом, який буде задовольняти сторони конфлікту, уможливить умови для початку діалогу. Світогляд миру, як ціннісної орієнтації у базових життєвих орієнтирах спільноти, має різні форми своєї реалізації: від конкретних (оцінки, знання та ін.) до абстрактних («чистої сутності»). Але світоглядні форми миру мають діалогічну реалізацію, яка проявляється у низці векторів: мікрокосм – макрокосм, людина – традиція, локальна культура – інша локальна культура.

Сучасна світова культура знаходиться на такій перехідній стадії розвитку, яка відтворює, уможливлює та навіть логічно передбачає нецивілізовану, по-суті дикунську модель взаємодії, в якій «Інший» сприймається як ворог, з яким повинна вестись непримирима боротьба. В якійсь мірі, якщо в історії культури логічним був перехід від дикунства до цивілізації і культури, то в Постмодерні – навпаки, від культури до так би мовити цивілізованого дикунства.

Передумови до виникнення війни, як соціокультурного явища, з'явилися із початком існування самої людини й соціальної форми існування, її самоусвідомлення та світоглядним відокремленням від зовнішнього світу, коли виникають такі «дологічні» містичні уявлення про світ як анімізм, фетишизм, тотемізм та магія. Вони, власне, і були первісними світоглядними формами, які визначали ставлення людини до світу як до світу «Свого», що було персоніфікацією колективного «Я» і світу «Чужого», що сприймався як ворог, причому не потенційний, а цілком реальний. Ідентифікація «Я» відбувалась в межах колективного «Ми» чи племені, а світогляд дикуна проектувався на світ у племені та світ поза межами цього племені, при цьому спілкування, як і діяльність, носили позалогічний та імпульсивний зміст. Як підкреслює М. Бубер, причинність у свідомості дикуна – не континуум, а все нові й нові спалахи сили («мани»), що діють самі на себе, як вулканічна діяльність без всякої послідовності та взаємозв'язку [1, с. 27]. У даному разі мир був можливий лише у межах племені, а поза племенем світ сприймався як вороже налаштований та провокував до війни.

Світоглядні уявлення диких племен ґрунтуються на тому, що світ «Чужого» уособлює зло та небезпеку існуванню світу «Ми» та, це, так би мовити, замкнене коло дикунства. А соціокультурний розвиток людини, з одного боку, розриває це коло, оскільки розвиток світоглядних засад миру залежав саме від поширення соціальних функцій діалогу з меж колективного «Ми» поза ці межі, формуючи тим самим зародки певних взаємин та діалогу культур.

Насправді сучасна модель війни з точки зору агресора та культивуемого ним через ЗМІ, Інтернет та ін. світоглядного й інформаційного простору (до речі, який не співпадає з географічним (національним), а виходить далеко за його межі, претендуючи на формування світового бачення конфлікту) не є аморальною річчю, а парадигма миру спростовує цей принцип.

Міфологізація російської та більше – радянської історії, створення нових міфів, маніпулювання масовою свідомістю, відверта брехня та аморальність ідеології – парадигмальна основа гібридної війни, із якої зіштовхнувся сучасний світ, насамперед через анексію Криму Росією та іншими діями із її боку.

Таким чином, по-перше, культурологічна парадигмалістика «війна/мир» ґрунтується на онто-гносеологічному аналізі, що включає розгляд мотивів, механізмів дії, взаємодії та протидії щонайменше двох суб'єктів конфлікту – агресора та жертви у вимірах світоглядному та діяльнісному (практичному) та їх діалектичній динаміці, в якій поряд з діалектикою «війна – мир – війна – мир» як світ наявного «тут-буття» (Ф. Гегель), існує модель культурологічної парадигмалістики «від війни до стабільного миру» як світу належного «там-буття». Гарантом переходу належного у наявне і встановлення миру є схожість «картини світу війни» конфліктуючих культур, яка може досягатись ціною крові та людських жертв, але може й шляхом прийнятних для обох сторін домовленостей, при конструктивній ролі третьої (арбітражної) сторони конфлікту тощо.

По-друге, якщо мова йде про війну держав, то в ролі агресора і окупанта як правило виступає держава з більш потужним територіальним, військово-промисловим та економічним ресурсом (хоча є виключення – Ізраїль), в якій переважає авторитарний, або диктаторський стиль правління, котрий в тій чи іншій мірі реанімує тоталітарну систему через найархаїчніші світоглядні форми, що кореспондували до найдавніших прошарків людської психіки та, відповідно, до них, й моделюють мир у площині ціннісного виміру: «Свій – Свій», а війни – «Свій – Інший». Тому надзавдання – зміна парадигми, в якій війна агресора є аморальною справою для значного числа представників цієї спільноти, що проходить динаміку від окремих людей і громадських організацій до політикуму.



По-третє, світоглядна парадигма миру (як взірця та прикладу для наслідування) вибудовується завдяки діалогу та, з іншого боку, є діалогічно відкритою, а приклади з історії культури свідчать, що імперський монологізм Стародавнього Риму призвів до її швидкого розпаду. Водночас, за Дж. Д. Пітерсом, діалог може бути прекрасним методом поліпшення уявлення про становище інших, і очевидно, що це набагато кращий спосіб упоратися з відмінностями, ніж кулачна бійка чи отруйний газ. Однак сам по собі він не є адекватним комунікативним засобом для передачі усієї різноманітності морального досвіду. З іншого боку, у результаті намагань усунути порушення у комунікації виникають фальш та балачки, бо таке порушення, як учить С. Кіркегор, може бути джерелом одкровення [2; 168, 144].

Тому гібридна війна, із якою ми нині зіштовхнулися, вимагає швидкого орієнтування фахівців у галузі міфології, конфліктології тощо й напрацювання ними рекомендації до превентивних мір чи захисту від неї з боку культур, що цінять життя, людську гідність й право на самовизначення спільнот (націй).

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бубер М. *Два образа веры* / М. Бубер; пер. с нем. — М. : Республика, 1995. — 464 с.
2. Пітерс Дж. Д. *Слова на вітрі: історія ідеї комунікації* / Дж. Д. Пітерс; Пер. з англ. А. Іщенко. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. — 302 с.

*Юлія Сабадаш, Сергій Пахоменко  
(м. Маріуполь)*

## **СУЧАСНІ МАС-МЕДІА ЯК ЗАСОБИ ПРОПАГАНДИ ТА КОНТРПРОПАГАНДИ (НА ПРИКЛАДІ КОНФЛІКТУ НА ДОНБАСІ)**

Порушення територіальної цілісності України та збройний конфлікт на Донбасі отримали в західному експертному співтоваристві та медіа загальне визначення «українська криза». Натомість вважаємо, що більш повне уявлення про причини і природу даних подій надає термін «гібридна» війна, яку веде Росія проти України. Гібридна війна (англ. Hybrid warfare) – військова стратегія, яка об'єднує звичайну війну, малу й кібервійну. В умовах гібридної війни бойові дії є другорядними, а на перший план виходять інформаційні операції та інші важелі впливу. Війна полягає у прагненні однієї держави агресивно діяти на свідомість жителів іншої. Іншими словами – це прагнення не знищити мільйони людей, а залякати й деморалізувати їх. Гібридність – непряме зіткнення, а завуальоване втручання з боку РФ (підбурювання, «відпускники», диверсанти, регулярні війська без розпізнавальних знаків, заперечення своєї участі у бойових діях, і при цьому наявність дипломатичних відносин, економічного торгового співробітництва). Оскільки більша частина цієї гібридності обумовлюється власною інтерпретацією реальності і, не тільки інтерпретацією, але й її конструюванням, роль інформаційної складової неймовірно висока. Цю інформаційну складову забезпечує пропаганда. Пропаганда – це коли певну складну проблему зводять до рівня чорно-білої картинки, коли усуваються півтони, і коли меседж робиться дуже простим, щоб його можна було сприйняти на рівні емоцій. Що потрібно для успіху пропагандиста? Це: 1) єдина інтерпретація реальності, відсутність альтернативної думки; 2) безперервність комунікації; 3) вплив на емоції людини.

Відповідно, чи не перше, що зробили «ополченці» і «зелені чоловічки» на окупованих територіях, – це відключили українські телеканали і масовано включили російські. Формування єдиного і повністю контрольованого інформаційного простору – очевидна стратегія розгортання інформаційної складової конфлікту з боку агресора. Це можливо при певному типі політичного режиму, коли влада контролює інформаційні потоки. Ось чому успішною є пропаганда при тоталітарних і авторитарних режимах.

Канали комунікації: ТБ – для пересічного громадянина; он-лайн видання; блоги, соціальні мережі, професійний троллінг. Методи та технології, які застосовуються сьогодні країною-агресором по відношенню до України:

1. Маніпулювання порядком денним («че там у хохлов»);
2. Спотворення подій, фейкові новини («заборона російської мови», «розп'ятий хлопчик»);
3. Однобічні коментарі;
4. Лексичні позначення – «ополченці», «повстанці»;
5. Формування асоціацій – «фашисти», «хунта»;
6. Чутки;
7. Спецподії, провокації до пам'ятних дат і масових заходів.

Пропагандисту дуже важливо вбудуватися в стереотипи масової свідомості. Приєднатися до образів, які вже ніби є в головах людей, створити асоціації у потрібному маніпулятору напрямі трактування. Пропаганда сильна саме своєю опорою на старий набір ідей при символізації, упереджень і бажань. Пропаганда піднімає їх з глибин свідомості, роблячи працюючими, а не пасивними. Інформаційний фронт «гібридної війни» розгортається відразу на декількох напрямках. Насамперед: 1) серед населення в зоні конфлікту; 2) серед населення країни, проти якої здійснюється агресія, проте територія якої не охоплена конфліктом; 3) серед громадян країни-агресора; 4) серед міжнародного співтовариства. Протистояти інформаційній агресії дуже складно. Існує думка, що найкраща контрпропаганда – це правда. Але одержувачу пропаганди не потрібна правда. Це парадокс гібридної війни. Йому потрібне постійне підживлення своїх поглядів. Тому найкраща контрпропаганда – це заборона ворожої пропаганди, де це можливо. Виникає питання – як же буде реалізовуватися свобода слова? Це завжди складно для журналістів, бо вони стикаються з дилемою патріотизму та професійних цінностей. Характерним для цієї ситуації є або «невидимість» противника, або порівняння двох сторін, персоналізація історій «своїх» хлопців та демонізація ворога, антропомінімізація супротивника (заниження в ньому людських якостей), яка проявляється навіть у лексичних позначеннях з того чи іншого боку: «укропи» – «колоради». Отже, першочергові заходи (які є, або які мають бути) щодо анти пропаганди в умовах гібридної війни:

- 1) Волонтерські інформаційні проекти – наприклад, Інформаційний опір Тимчука, блоги Семенченко, проект Stopfake, сайт Інформнапалм. Але отримувачі даної інформації – це в основному патріоти, яких не треба переконувати.
- 2) Телебачення і преса.
- 3) Міністерство інформаційної політики, яке справедливо критикують через малу ефективність.
- 4) У прифронтових районах дуже важливі зустрічі військовослужбовців з учнями, студентами, проведення спільних заходів з патріотичного виховання.

*Олена Поліщук*

*(м. Житомир)*

*orcid.org/0000-0002-1095-8031*

## **ДИЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ/ІНТОЛЕРАНТНОСТІ В ПОСТГУМАННОМУ СВІТІ**

Виживання людства постало нагальною проблемою не у прогнозах футурологів чи письменників фантастів, не у видіннях візіонерів на кшталт Мішеля Нострадамуса або Даніїла Андрєєва, інших признаних провидців чи мало знаних пророків, котрими проявлявся інтерес до людини й людства. Виживання людства – це реалії сьогодення на тлі низки викликів, із якими цивілізація зіштовхнулася у ХХІ столітті. Сьогодення постає, відтак, явищем, інтригуючим майбутніми подіями не тільки у довгостроковій перспективі або ж середньостроковій, але й короткостроковій перспективі. Маємо ситуацію невизначеності, що спонукає не лише розгубленість соціуму, але й активізацію розробки моделей розвитку на багатоальтернативній основі. Перенаселення у масштабах популяції на тлі наближення до вичерпання багатьох природних ресурсів, зокрема вуглеводнів, чи їх браку – наприклад питної води; нерівномірний доступ до матеріальних благ не лише у межах конкретних країн, але й на рівні різних регіонів; стрімке помолодіння одних регіонів (наприклад, Бразилії або країни Близького Сходу) та тотальне старіння інших (США чи ж країни Західної Європи), що стимулює не тільки міграційні процеси й соціальну напругу, але й створює передумови майбутніх військових конфліктів; роботизація виробництва і, як наслідок, безробіття значної кількості працездатного населення; міжетнічні конфлікти на тлі боротьби за ресурси чи соціальні преференції – це далеко не повний перелік наявних ризиків й викликів, які стимулюють зростання соціальної напруженості, чисельності конфліктів й непорозуміння як в індивідуальній площині – міжособистісному спілкуванні, так в групових виявах – міждержавних зносинах, міжнаціональних взаємодіях, міжкультурних протиріч на рівні культурних регіонів у прагненні до домінування тощо.

Людство й соціум стрімко наближаються до «точки неповернення», якщо не буде в найближчій перспективі розроблена нова стратегія соціальних стандартів і поведінки. Новітні виклики – особливого плану, адже торкаються не тільки організації способу життя окремої соціальної групи чи навіть країни, регіону. Вони мають загальнолюдське значення і торкаються кожного представника сучасного соціуму, не залежно від віку, статі, раси, релігійного сповідання, національної ідентичності, політичних уподобань, місця у

соціальній структурі конкретної спільноти і т.п. Незабезпечення на мінімально допустимому рівні вітальних потреб кожного члена сучасного соціуму – передумова ліквідації самого виду *Homo sapiens*. Оскільки вичерпання природних ресурсів для забезпечення вітальних людських проблем неминуче призведе до нового типу конфлікту й форм його виявлення. Отже, новітні виклики мають не лише цивілізаційний характер, але торкаються дилеми «існування/не існування» людини як такої, представника фауни нашої планети.

За таких умов все чіткіше проступає конфлікт двох базових тенденцій соціокультурної взаємодії: соціальної вітафілії і соціальної некрофілії (за термінологією Еріха Фромма). Проте вони є не просто різними за суттю, а протилежними й взаємозаперечуючими.

Вітафілічна ціннісна орієнтація – це орієнтація на право «Іншого» бути самим собою, за умови визнання останнім права на існування й сторонніх по відношенню до нього людей. Тому в так орієнтованих спільнотах цінується толерантність у зносинах між людьми. Проте вона може мати досить різні вияви.

Друга із них стимулює людину й групу до інтолерантного ставлення в межах групи – «Іншого», а ще більше при стосунках і взаємодії із представниками інших спільнот – «Чужих». Тут має місце, як видається, реалізація уповні гасла Давнього Риму: «Людина людині – вовк», як типовий орієнтир для оцінки значущості іншої людини й цінності її життя, інтересів, прагнень і т.п. У більш пом'якшеному вигляді при зносинах у межах таких спільнот спрацьовує, так би мовити, інше давньоримське гасло: «Людина людині – колода». (Ми наводимо римські соціальні ідеали – гасла, для уявлення про типову некрофільську орієнтацію в соціальній дійсності).

Певне уявлення про такі протилежні ціннісні орієнтації у суспільному бутті, як антиподи, маємо при погляді на табл. 1. Тому наголосимо, що толерантність може ґрунтуватися на досить різних рисах людського характеру, станах, ідеалах чи прагненнях (попри те, що вона виступає у якості позитивної соціальної якості особистості). Толерантне ставлення у соціальній взаємодії має не тільки внутрішні чинники стимулу в людини, але й зовнішні (економічний стан країни, рівень фінансових можливостей людини, пропаганда тощо). Тому толерантність має не однакові форми. Її вияви можуть бути різноманітними: від доброзичливого ставлення до інших людей, незацікавленого ставлення до них, чемності й вміння не показувати власну оцінку й відношення до «Чужого» і «Іншого», пропагандистської настанови (соціальна навіюваність) або ж до не помічання інших людей (завдяки заклопотаності, зневіри або навіть через збайдужіння до світу та себе самого) та ін.

Табл. 1

Риса характеру чи стан людини	Вияви толерантності
<ul style="list-style-type: none"> <li>Мирололюбність чи свідомо активна неагресивність</li> <li>Доброта</li> </ul>	<i>Доброзичливе ставлення до індивідуальних і групових особливостей (релігійних, етнічних тощо)</i>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Байдужість через самодостатність</li> <li>Відсутність цікавості до «іншого» чи «чужого»</li> </ul>	<i>Терпимість до чужих способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, думок, ідей, вірувань</i>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Чемність</li> <li>Самоконтроль та стримування себе</li> </ul>	<i>Терплячість до відмінностей життя інших людей, стриманість до чужих думок і вірувань</i>
<b>Чемність</b>	<i>Ліберальна настанова щодо прийняття зрзків поведінки, переконань, цінностей інших людей, належних чи неналежних до безпосереднього соціального оточення</i>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Збайдужіння до себе</li> <li>Подавленість</li> </ul>	<i>Неспроможність помічати «Іншого» або «Чужого» (відсутність чи ослаблення реагування на певний несприятливий чинник через зниження сприйнятливості до його дії)</i>

Коли ж мова йде про відсутність толерантності (чи ж наявності інтолерантності) у зносинах між людьми, то причини подібного теж матимуть досить різні детермінанти й умови вияву [1, с. 16-17]. Інтолерантність є такою ж багатоликою, як і толерантність. Її породжують досить відмінні риси людського характеру: роздратування, заздрість, злість, грубість, погорда через завищену самооцінку чи стани, у яких перебуває людина, наприклад гнів чи отримання насолоди від насилля над іншою людиною. На наш погляд, виявів інтолерантності у зносинах між людьми існує чимало: нестриманість при оцінці чужих думок, вірувань, способу життя; нетерпиме ставлення до інакшості, неповторності інших людей чи представників інших соціальних груп через їхню неподібність на носія інтолерантності; насилля, агресивні дії по відношенню до того, хто не подобається або має якусь самотність, несхожу чи нетипову у межах групи, що культивує не толерантне ставлення до «Іншого» на рівні соціальної настанови.

Проте варто наголосити про недоцільність очікування толерантності у представника культури, що має некрофільську орієнтацію. Останнє сприймається як слабкість й тому є недоречною з точки зору особистості і групи, для яких чуже життя, не говорячи про інакомислення, не є цінністю. Навпаки, має місце повна зневага й насилля по відношенню до тих, хто демонструє толерантність у зносинах між людьми. Варто пригадати зносини Ріддіка й

некромантів у популярному кінофільмі «Хроніки Ріддіка» – фантастичному фільмі, знятому Девідом Туї (2004). Як видається, у цьому художньому творі досить промовисто охарактеризовано внутрішній світ, цінності й прагнення представника некрофільської культури. Персонаж, зіграний Віном Дизелем, може збороти представників некрофільської культури – некромантів, адже він сам за походженням і вихованням – представник некрофільської культури. Ріддік – один із останніх представників винищеної раси «універсальних убивць». Він не очікує милосердя від «підданців тіней і зла», не вірячи про можливість із ними «домовитися по-хорошому» або порозумітися через деякі поступки на їхню користь. «Чорна діра» або «Несвіт» – це вирва, з якої ніколи не вирветься ніхто, хто проявить доброту, милосердя, співчуття, слабкість або очікуватиме їх. Тому його логіка вчинків й мотивація поведінки не така як у представника спільноти, де змалечку привчають до толерантних стосунків у межах безпосереднього кола спілкування. Тому Ріддік й виграє в умовах нової, небаченої раніше форми війни.

Табл. 2

<b>Вияви інтолерантності</b>	<b>Риса характеру чи стан людини</b>
<i>Ворожість у ставленні до чужих способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, думок, ідей, вірувань тощо</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <b>Злість</b></li> <li>▪ <b>Роздратування</b></li> <li>▪ <b>Заздрість</b></li> </ul>
<i>Нестриманість до чужих думок і вірувань</i>	<b>Гнів</b> (неконтрольована агресія)
<i>Нетерпимість до відмінностей життя інших людей</i>	<b>Грубість</b> (контрольована агресія)
<i>Ігнорування норм поведінки, цінностей, ідеалів інших людей, належних до безпосереднього соціального оточення – «Іншого»</i>	<b>Нечемність</b>
<i>Ігнорування «Чужого»</i>	<b>Зверхність</b> чи погорда
<i>Агресивна дія або різке негативне реагування на певний несприятливий чинник через підвищення чутливості до його дії</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <b>Погорда</b> через високу самооцінку або підвищений інтерес до себе</li> <li>▪ <b>Гнів</b></li> <li>▪ <b>Насилля</b></li> </ul>

Одна із вагомих причин існування війни, як соціального явища, – це існування двох принципово відмінних систем цінностей в людському житті та існуванні соціальних груп. І не важливо, коли та із яких причин розпочалося їхнє протистояння – можливо ще із часів Каїна та Авеля, не виключено – із часів створення Шумером першої регулярної армії, котра прагнула «добра від чужинців», ризикаючи по усядах у пошуках наживи. Важливим є інше:

необхідно усвідомити принципову відмінність у поглядах на дилему війни/миру в представників різних культур. Не менш важливо зрозуміти, що толерантність/інтротолерантність – це культивовані соціальні якості.

Відтак, хочемо наголосити про недоцільність розглядати толерантність/інтротолерантність, як соціальні риси чи ідеали, не враховуючи дихотомічний поділ наявних сучасних культур на два табори за їхньою ціннісною основою буття: «Воронів» і «Голубів» (якщо пригадати спробу Пабло Пікассо алегорично трактувати «мир» через символ голубки із гілочкою оливи).

Соціокультурний світ, у всій багатоманітності його детермінації та виявів, у кожного із них різний. Тому очікування культури толерантності від «Ворона» – це те ж саме, що заклик до голодного лева: «Не їж мене», коли перебуваєш із ним наодинці. І нехай з 20 по 25 квітня 1949 року в Парижі й Празі зібралися учасники Всесвітнього конгресу прихильників миру, котрим так припала до душі емблема Пабло Пікассо – військові конфлікти з тих пір все частіше наближають сучасне людство до «точки неповернення».

Головна причина цьому, на наш погляд, – Європа так і не зробила належних висновків із «гіркого уроку» подій 1939-1945 років і не менш гіркого уроку 1914-1918 років. (Хоча спроби, звичайно були). Тому знову маємо в її межах нові джерела військових конфліктів й тисячі біженців, шукаючих прихисту. Але вони відбуваються на «пороховій бочці» – на тлі нової цивілізаційної ситуації.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Поліщук О.П. *Естетичний аспект культури мислення особистості у контексті проблеми толерантності людини* / О. П. Поліщук // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. — 2008. — Випуск 37. — С. 15-18.
2. Херст Дж. *Кратчайшая история Европы: Самый полный и самый краткий справочник* / Джон Херст; пер. с англ. О. И. Перфильева. — М.: РИПОЛ классик, 2011. — 272 с.



## **КОМУНІКАТИВНИЙ ЗМІСТ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ ЯК ФОРМИ «РАЦІОНАЛЬНОГО» НАСИЛЛЯ В ПОСТГУМАННОМУ СВІТІ**

Глобалізаційні процеси та якісна зміна міграційних, що характеризується масштабністю та високою трудовою мобільністю, призвели до прямої взаємодії етнічних культур, їх взаємопроникнення та певною мірою зіткнення. Ця взаємодія зумовлюється не лише культурними, а й соціальними та релігійними відмінностями, а відтак принцип толерантності отримує нові конотації – мультикультурні. Діалог культур здійснюється на основі визнання за кожним етносом права на гідне існування і вільний розвиток, а людство загалом постає культурним розмаїттям без домінування у суспільстві одних культур над іншими (культурний плюралізм). Діалог постає особливою формою конструювання соціальних зв'язків, який характеризується поліфонічністю, двосуб'єктні зв'язки у ньому змінюються полісуб'єктними взаємовідносинами. Розкриття змісту мультикультурної толерантності в сучасному постгуманному світі як способу запобігання прямих форм насилля потребує аналізу мультикультуралізму як соціального явища та соціально-політичної стратегії. Перше визначається такими характерними рисами як мультилокальність і полікультурність, а друге розуміється як політична практика, застосована у країнах Євросоюзу.

Хоча вперше поняття «мультикультуралізм» виникло у Швейцарії для позначення проголошеної в 50-х роках XX століття стратегії соціального розвитку, спрямованої на інтеграцію різних етнокультурних спільнот. У 1971 році ця ідея знайшла відображення в інтеграційній політиці Канади. Нині існують різні підходи до тлумачення мультикультуралізму, які можна виокремити у демографічно-описовий (суспільство складається з етнічно або расово різнорідних сегментів, а мультикультуралізм – це політика інтеграції мігрантів у суспільство на інституційному та побутовому рівнях), програмно-політичний (мультикультуралізм – це конкретні соціальні програми й політичні ініціативи регулювання взаємовідносини в умовах етнічного розмаїття), ідеологічно-нормативний (модель політичного активізму, в основу якої покладено ідею відмінностей соціокультурних ідентичностей), соціально-трансформативний (мультикультуралізм – це

діяльність політичних інституцій для запобігання расизму, націоналізму, сексизму, гомофобії та здобуття рівності для усіх членів суспільства) та історичний (актуалізація дослідження історичних передумов виникнення плюралізму культур в межах єдиного географічного та соціального простору, факторів і чинників їх взаємодії) [1, с. 12-23]. У філософській традиції виокремлюється два основних підходи до тлумачення поняття «мультикультуралізм»: як суспільної ідеологемі (на теоретичних засадах лібералізму та комунітаризму, філософії Франкфуртської школи та поглядах, сформованих представниками постмодерністського та постструктуралістського філософських напрямів) та як культурного плюралізму, відмовляючи цьому феномену в статусі суспільної ідеології й позбавляючи його політичного підтексту [2, с. 24]. Мультикультуралізм як соціальне явище, яке поєднує у собі мультилокальність та полікультурність, фіксує набуття суспільством мультикультурних рис, що відображає не стільки наявність його етнокультурної розмаїтості, скільки здатність кожної етнічної групи і спільноти відтворювати власну ідентичність.

Тобто, глобалізаційна стратегія розвитку людства, з одного боку, передбачає масштабні міграційні процеси і, як наслідок, зростання культурного розмаїття у економічно розвинених країнах (переважно західноєвропейських). А з іншого — у цих суспільствах відбувається взаємодія національної культури із культурами етнічних меншин, що загрожує як національній ідентичності, так й ідентичності мігрантів. Таке протистояння заперечує сформовану раніше ціннісну систему суспільства і стає джерелом насилля, передусім ірраціонального.

Тому Ч. Кукатас, досліджуючи зростання культурного розмаїття, окреслює наступні способи реакції суспільства на нього: ізоляція, асиміляція, м'який мультикультуралізм, жорсткий мультикультуралізм та апартеїд [3, с. 30-33]. Як показує історія, основною реакцією суспільства на появу у ньому іншої організованої етнічної спільноти є ізоляція, що дозволяє у насильницький спосіб зберегти традиційні переваги та привілеї більшості своїх членів. Також застосування різних форм насилля прослідковується при здійсненні режиму апартеїду (залучення етнічних меншин до соціального життя за умов заборони на асиміляцію) та асиміляції (втрата спільнотами власної ідентичності та її заміщення ідентичністю титульного етносу).

Мультикультуралізм же (м'який і жорсткий), по-перше, передбачає застосування непрямих форм насилля, а, по-друге, спрямовує їх на усіх представників соціуму. Але якщо м'який мультикультуралізм не заперечує асиміляцію, а надає свободу вибору її рівня за бажанням та здатністю кожного

окремого індивіда, то жорсткий містить у собі установку надати максимальних можливостей для збереження ідентичності й традицій кожної етнічної меншини, тобто необхідність формування у суспільстві мультикультурної толерантності як принципу взаємодії між соціальними групами та спільнотами.

Тобто, незважаючи на розмаїття моделей мультикультуралізму (виокремлюють канадську, американську, німецьку, австралійську моделі), на його типологію (моралістичний, постмодерністський, фундаменталістський типи) та різні форми практичної політики, які виражають культурне розмаїття суспільства (мультикультурна освіта, автономія, мультинація) [4, с. 105], саме толерантність є інтегральною характеристикою для їх реалізації. У той час як Кукатасова теорія вільної асоціації передбачає високий рівень толерантності, яка може розглядатися як така, що піддається мультикультурній ідеї соціального порядку, хоча, відзначимо по праву, вона є всього лише побічним ефектом його ліберальної теорії, яка сама по собі не викликає ніяких мультикультурних вимог справедливості [5, с. 4]. Установлення ж цього принципу може відбуватися через упровадження політики мультикультуралізму, або політики визнання, в якій саме ідея соціальної справедливості є превалюючою.

Концепція мультикультуралізму постає нині системою напрацьованих правил і норм мирного співіснування різних культур та їх представників у спільному багатоманітному просторі на основі рівноправності культурних цінностей, взаємоповаги й толерантності [6, с. 20]. Така політика, на думку М. Оксютювич, є відповіддю національної держави на соціокультурний виклик, пов'язаний зі зміною етнODEMOГРАФІЧНОЇ структури суспільства, що передбачає напрацювання правил і норм співіснування різних культур та їх носіїв в одному соціумі, в єдиному правовому, соціальному та економічному просторі [7, с. 35]. Мультикультурна толерантність у цьому контексті виступає елементом «раціонального» насилля, оскільки передбачає відображення своїх принципів у правових документах. Водночас раціоналізація полягає в утвердженні в глобалізованому суспільстві філософії мультикультуралізму, яка містить у собі картину й модель світу, в якій містяться мудрість, сакральні образи, архетипи менталітету та ціннісні системи різних етнонаціональних спільнот, які не протиставляються одна одній, а співіснують.

Звісно, утопічною є ідея, що ці системи не протидіють, а взаємно доповнюються, що упровадження принципу мультикультурної толерантності у правову систему запобігає конфліктам між цими соціальними спільнотами. Але філософія мультикультуралізму проголошує стратегему спільної долі людства, яка може реалізуватися лише за умов визнання унікальності кожної

культури та відмови від побудови ієрархії між культурами, що, власне, передбачає водночас і розмивання грані між «високою» та «низькою» культурами, «магістральною» і «периферійною» тощо.

Отже, можна стверджувати про ідеологему мультикультуралізму як уявлення про перспективність розвитку людства й сучасного суспільства як «понадгуманного» чи ж «постгуманного суспільства». Інша справа - наскільки виправданими є соціальні очікування її прихильників у реаліях теперішнього дня, в умовах новітніх викликів із 2008 року.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Висоцька Н. О. *Дискусійні питання мультикультуралізму в американському соціумі* / Н. О. Висоцька // Концепція мультикультуралізму: збірка наукових праць [відп. ред. О. Є. Гомілко]. — К.: Стилос, 2005. — С. 16-29. — (Серія «Філософські контакти Україна-Канада»).
2. Яценко К. А. *Мультикультуралізм як соціокультурний феномен: основні підходи та трактування* / К. А. Яценко // Вісник Житомирського державного університету. — 2013. — Вип. 3 (69). Філософські науки. — С. 20-24.
3. Kukathas Ch. *Anarcho-Multiculturalism: The Pure Theory of Liberalism* / Chandran Kukathas // Political Theory and Australian Multiculturalism; edited by Geoffrey Brahm Levey. — New York: Berghahn Books, 2008. — Pp. 29- 43.
4. Дрожжина С. *Мультикультуралізм: теоретичні і практичні аспекти* / Світлана Дрожжина // Політичний менеджмент. — 2008. — № 3. — С. 96-106.
5. Schuster A. *Does Liberalism Need Multiculturalism? A Critique of Liberal Multiculturalism* / Anke Schuster // Essays in Philosophy. — 2006. — Volume 7. — Issue 1. Liberalism, Feminism, Multiculturalism. — Article 15. — Pp. 1-17.
6. Гордієнко А. В. *Концепція мультикультуралізму в сучасному науковому дискурсі* / Гордієнко А. В. // Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили]. Сер. Політологія. — 2012. — Т. 178 (Вип. 166). — С. 17-20.
7. Михайлова М. О. *Мультикультуралізм і проблема толерантності у поліетнічному соціокультурному просторі* / М. О. Михайлова // Вісник Житомирського державного університету. — 2010. — Випуск 54. — С. 32-36.

*Наталія Ковтун*

*(м. Житомир)*

*orcid.org/0000-0002-5529-8655*

## **ТЕРОРИЗМ ЯК ФОРМА НЕКОНВЕНЦІЙНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ АКТИВНОСТІ У ПОСТГУМАННОМУ ПРОСТОРІ СУЧАСНОСТІ**

В умовах транзитивності сучасного глобалізованого суспільства ефективні суспільні перетворення не можливі без формування високого рівня соціальної активності людини. Інтенсивність її діяльності у соціальному середовищі залежить від активності як внутрішньої спрямованості суб'єкта на перетворення світу. Крайньою формою неконвенційної політичної активності є тероризм.

Як суспільно небезпечна діяльність тероризм є свідомим цілеспрямованим застосуванням насильства шляхом захоплення заручників, підпалів, убивств, тортур, залякування населення та органів влади, інших посягань на життя й здоров'я невинних людей, погроз вчинити злочинні дії з метою досягнення злочинних цілей та ін. Стосується він не тільки окремих соціальних груп.

Міжнародний тероризм пов'язаний з терористичними актами на території іншої або інших держав. Типовим прикладом такого типу терористичних актів є вибух літака над м. Локербі у 1988 р. та терористична атака 11 вересня 2001 р. у США. Внутрішній тероризм співвідноситься з діяльністю екстремістських організацій на території певної держави. До такого типу тероризму належить діяльність «червоних бригад» в Італії, «Фракції червоної армії» у ФРН, ІРА на території Ольстера у Великій Британії, ЕТА в Іспанії.

Натомість об'єктний тип тероризму спрямовується проти конкретних установ, організацій та людей, які, на думку терористів, займаються неприпустимою діяльністю. Так, у 90-ті роки XX ст. у США почалося переслідування терористами лікарів, які здійснювали аборти.

Як один з чинників дегуманізації сучасного світу тероризм має глибокі внутрішні і зовнішні передумови. Основною причиною посилення крайніх форм екстремізму на початку третього тисячоліття стала криза переоцінки цінностей і втрата ідентичності на індивідуальному і суспільному рівнях буттєвості. У західноєвропейських спільнотах ці тенденції посилюються нездатністю і небажанням значної частини емігрантів ідентифікуватись з відповідною європейською культурою. Радикалізм в емігрантських колах поглиблюється й через переконаність у соціальній і майновій несправедливості соціально-політичного устрою значної частини емігрантів. Якщо говорити про пострадянські

суспільства, то тут крайні форми політичного активізму молоді посилюються невдалими спробами економічного й соціально-політичного реформування та встановленням олігархічних режимів, які призвели до зубожіння і соціальної апатії більшості громадян. У таких умовах штучно привнесена демократія з негайно гарантованими конституцією правами та свободами за відсутності демократичної традиції і збереження тоталітарного типу самосвідомості соціуму, продукує соціальну базу для поширення екстремізму й тероризму.

Не сприйняття гуманістичних цінностей поширюються і в країнах західної демократії, де на основі політики мультикультуралізму сформувалася хибна думка, що ці цінності будуть легко сприйняті емігрантами, зокрема, з держав ісламського світу. Однак подальша радикалізація емігрантського середовища, зокрема участь сотень джихадистів-найманців, вихідців або й громадян з «благополучної Європи» у загонах ІДІЛ засвідчує цілком протилежну тенденцію. Вона є тривожною, на жаль, і викликає значне занепокоєння.

Поширенню тероризму в сучасному суспільстві сприяє й героїзація осіб, діяльність яких мала радикальний активістський характер. Показовим у контексті цього є поширення у суспільній свідомості феномена «чегеваризму», коли кумиром не тільки соціальних активістів, а й терористів, стає одна й та сама людина: син плантатора, який у 12 років вперше виступив проти приниження шкільним вчителем, згодом – лікар за освітою і, безумовно, терорист, який на багатьох Інтернет-сайтах характеризується як «людина високої духовної чистоти і самовідданості». Маємо досить неоднозначну ситуацію при оцінці вчинків такої людини та її моральних якостей.

За усієї асоціальності й девіантності активності терористів, їх акції не можна зводити просто до злочинної діяльності. Члени терористичних організацій, зазвичай, підкорюються жорсткій дисципліні, що вимагає від них актуалізації значних вольових зусиль. При цьому загроза потенційного викриття примушує терористів перебувати у стані постійної активності й напруги. Оскільки терористичні організації мають неформальний характер, безумовна дисциплінованість досягається чітким усвідомленням їх членами необхідності пожертвувати своїми інтересами на благо спільноти.

Більше того, для більшості «ідейних» терористів притаманні чіткі світоглядні орієнтації, схильність до дотримання певного кодексу моральних норм і принципів, а в багатьох випадках і обстоювання ідеології, спрямованої на досягнення суспільного блага у їх розумінні. Саме це є основою формування стійкого емоційного зв'язку між терористами та їх жертвами («Стокгольмський синдром»), коли жертви не просто починають співчувати,

а в деяких випадках, і надавати допомогу терористам. І це стосується представників різних соціальних верств, котрі зазнали утисків із боку представників терористичних угруповань.

Не можна сказати, що в сучасному світі силові органи на державному рівні не протидіють руйнівній діяльності терористичних організацій. Утім, їх діяльність обмежується певними факторами. Тому тероризм стає все вагомішим соціальним і політичним викликом у наш час.

Хоча практично все життя сучасної людини перебуває під пильним контролем розвідувальних служб, вона все більше усвідомлює свою беззахисність. Це пов'язане з тим, що захист від терористичної форми активізму досить ускладнений в умовах демократії, оскільки вимагає посилення ролі спецслужб і використання авторитарних методів боротьби з опонентами існуючого політичного режиму. Після уникнення терористичної загрози демократична спільнота негайно вимагає обмеження функцій силових структур і відновлення усієї повноти громадянських прав. У свою чергу, це дає надію екстремістам і радикалам знову випробувати терористичні методи.

Отже, проблема тероризму – це складне для оцінки явище, але вона потребує копіткого вивчення та аналізу з боку представників різного наукового знання, до того ж, неупередженого й поміркованого. Тероризм постає нині реальною загрозою не тільки для життя, безпеки окремих людей чи, навіть, країн. Він набуває все більше ознак не тільки своєрідного протестного руху, але й форми тиску з боку вагомих соціальних прошарків на інші у межах спільнот Європи, Азії, Південної Америки, а також маніпулювання громадською думкою при наявності значних розбіжностей у способі життя й цінностях суспільства. Різноманітність тероризму в реаліях ХХІ століття не просто викликає занепокоєння, вона вимагає детального вивчення й напрацювання рекомендацій щодо мінімізації у подальшому поступі соціуму деструктивних наслідків від існування такого явища.

*Володимир Григор'єв*  
(м. Житомир)

## **СОЦІАЛЬНІ РИЗИКИ ЯК СУТНІСНА ОЗНАКА ПОСТГУМАННОГО ПРОСТОРУ СУЧАСНОСТІ**

Перехід сучасної цивілізації у постіндустріальну інформаційну епоху з необхідністю зумовлює глобалізацію соціальних ризиків, що втілюється в загрозі знищення усієї планети в результаті військових конфліктів, небезпеці глобальних екологічних катастроф, розповсюдженні пандемій невиліковних хвороб, непрогнозованому зростанні міграційних процесів, поширенні різних типів соціальних конфліктів на фоні руйнування національної, етнічної, релігійної, культурної ідентичностей в сучасному світі.

У західній науковій парадигмі соціальні ризики стали предметом дослідження У. Бека, Д. Белла, Е. Гідденса, М. Дугласа, С. Лаша, Н. Лумана, Т. Мальтуса, Ф. Найта, Дж. Рітцера, Ю. Хабермаса та ін.

Певний внесок в аналіз суспільства ризику здійснили і праці російських дослідників А. Альгіна, В. Гришаєва, В. Зубкова, С. Кравченка, С. Красікова, А. Мозгової, О. Яницької. В українській науковій парадигмі соціальні ризики стали предметом дослідження В. Андрущенко, В. Воронкової, Є. Головахи, М. Козловця, М. Михальченка, П. Сауха. Утім проблема дослідження ролі суб'єкта у продукуванні й нівеляції соціальних ризиків до цього часу не стала предметом системного соціально-філософського аналізу.

Зауважимо, що глобалізаційні процеси у сучасному світі ще більше поглибили нелінійність і непрогнозованість розвитку соціальних систем. Постіндустріальне суспільство все більше втрачає відчуття детермінованості власного буття. Минуле у такій парадигмі усе в меншому обсязі визначає майбутнє. Натомість у процесі визначення вектору суспільного розвитку важливу роль починають відігравати індивідуальні і суспільні очікування, які належать до сфери майбутнього. З-поміж них особливо турбують очікування глобального військового конфлікту на фоні зростання незадоволення від одноманітності існування значної кількості людей, з одного боку, та незадоволення від низького рівня доходів й несприятливих умов життя, з іншого. Неоднозначність і суперечливість розвитку сучасного суспільства зумовлює різні прояви його соціальної деструктивності. Якнайповніше ці прояви виявляються в умовах соціального благополуччя більшості країн, які належать до західного типу цивілізаційного розвитку.



Ці тенденції свого часу дозволили У. Беку виділити бінарний характер розвитку розвинутих країн Заходу у XX столітті. З одного боку, населення цих країн позбавилось загрози голоду і необхідності щоденної боротьби про забезпечення «хлібу насущного». Внаслідок цього, необхідність модернізації в цих країнах позбавляється свого легітимного обґрунтування – подолання очевидного браку продуктів харчування, заради чого люди були готові миритися з деякими непередбаченими побічними явищами реформування.

З другого боку, в сучасному світі завдяки зростанню продуктивних сил відбувається поглиблення прірви між розвитком країн «золотого мільярду» і країнами «третього світу». Глобалізація не просто відкриває перед людством нові перспективи об'єднання, інтеграції і співпраці, а призводить до загострення екологічних і демографічних проблем, до зростання загрози міждержавних, міжетнічних і міжрелігійних конфліктів на фоні поширення зброї масового знищення.

У зв'язку з цим і постає проблема ризиків у розвитку постіндустріального глобалізованого суспільства. Відчуття ризику та ніби очікування конфлікту, в тому числі військового, у такій системі координат стає невід'ємною сферою існування людини, яка все більше усвідомлює, що перехід від однієї до іншої форми соціальної організації супроводжується фрагментизацією і хаотизацією соціального життя. Деструктивність соціальних ризиків якнайповніше проявляється, якщо не відбувається зміна вектору суспільного розвитку через вольове зусилля гуманно орієнтованої частини конкретної спільноти.

У залежності від системи відліку виділяють різні форми соціальних ризиків: індивідуальні й колективні ризики, мотивовані й немотивовані ризики. Виходячи зі сферного підходу до розуміння соціуму, виокремлюють економічні, політичні, екологічні, релігійні, правові, моральні й мистецькі ризики. Важливу роль в соціальному розвитку відіграють економічні ризики. Проте набуває обрисів й не менш значущий ризик – етнокультурний конфлікт.

У політичній сфері сучасності розмивання національної ідентичності призводить до того, що держава виявляється не здатною позбавити ризиків громадян навіть на своїй території. Через глобалізаційні процеси формується спільність ризиків та солідарність страху між жителями всієї планети. Межі політичних систем розмиваються і будь-яке політичне рішення однієї держави може містити серйозні ризики для існування інших держав, а також соціокультурної ідентичності спільнот на її території.

У зв'язку з цим особливого значення набуває актуалізація механізмів подолання соціальних ризиків політичними засобами. Інституційний захист

від соціальних ризиків, насамперед екстремізму й тероризму стає полем відповідальності керівників держави, представників владних структур та громадянського суспільства в цілому. Саме вони відповідальні за впровадження ефективних стратегій безпеки, де особистісні рішення щодо ризиків, стають детермінованими суспільними потребами.

Можливість нівеляції соціальних, зокрема екологічних, ризиків пов'язана з формування цивілізаційної суспільної свідомості, соціальної солідарності і відповідальності. У представників громадських організацій, державних інституцій, серед політиків і бізнесменів має продукуватись переконання, що збереження біосфери земної кулі є необхідною умовою виживання всього людства. Незважаючи на безпосередню загрозу природних катаклізмів (землетруси, цунамі, виверження вулканів), найбільші виклики екосистемі спричиняє людина як суб'єкт перетворень у сфері природи.

Відтак, означені тенденції в розвитку соціальних ризиків з необхідністю завбачують використання суб'єктного підходу, який у контексті постмодерністської філософії діалогу дозволяє розглядати соціальні і природні системи не як об'єкти впливу, а як суб'єкти взаємодії у відношенні людина-природа або людина-соціум.

Крім того, нівеляція соціальних ризиків у суспільстві епохи постмодерну завбачує цінність впровадження діалогічного способу взаємодії не лише з іншими суб'єктами соціальних трансформацій, а й відповідного ставлення до об'єктів перетворень, ідеальних чи матеріальних.

*Олена Коваленко  
(м. Житомир)*

## **МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ЯК РЕЗУЛЬТАТ ГЛОБАЛЬНОЇ ТРАНЗИТИВНОСТІ У ПОСТГУМАННОМУ СВІТІ**

Активні процеси транзитивності у світовому соціокультурному просторі сучасності супроводжуються серйозними міграційними зрушеннями. Багато країн світу, насамперед Західної Європи, зіштовхнулися з черговою хвилею міграції, пов'язаною з військовими конфліктами у країнах Близького Сходу та Північної Африки. Перед європейськими спільнотами постала серйозна проблема реінтеграції мільйонів мігрантів-біженців, які часто є чужими європейцям у контексті соціокультурної ідентичності.

Глобалізація міграційних процесів на сучасному етапі розвитку не тільки підважує культурну ідентичність корінних народів Європи, а й зумовлює загострення етнічних і релігійних конфліктів. Актуальність проблеми дослідження специфіки міграційних процесів в умовах транзитивності зростає й на фоні провалу політики мультикультуралізму в розвинутих країнах Європи. Результатом не виваженої політики у сфері міграції стала поява не тільки закритих етнорелігійних анклавів у великих містах, а й зростання етнічної організованої злочинності, наркоторгівлі і торгівлі людьми, масових заворушень і бунтів у містах.

У зв'язку з цим перед європейцями на початку XXI ст. постала жорстка проблема впорядкування міграційних процесів через інститути громадянства. Вирішення цієї проблеми європейськими урядами здійснювалося у контексті політики мультикультуралізму. В межах концепту мультикультуралізму спрощення отримання мігрантами громадянства європейських держав мало стимулювати процеси інтеграції емігрантів у соціокультурний простір європейських спільнот. Політика отримання громадянства вкладалася в три основні моделі: асиміляції, сегрегації і плюралізму.

Спільним для цих моделей, за твердженням українських дослідників, наприклад В. Грубова і Ю. Кулагіна, стало те, що моменту отримання громадянства передувє певний період натуралізації (він коливається, зокрема від 5 років – Франція, Італія, Велика Британія, 8 років – Німеччина, крім того, до 10 років – Іспанія і Португалія), під час якої претенденти на отримання громадянства мають вивчити мову, ознайомитися з історією та конституцією країни, пізнати її культуру [1, с. 112-113]. Така досить ліберальна політика у сфері отримання громадянства сприяла помітному зростанню

показників натуралізації, а в перспективі стала й засадничим фактором міграційної кризи в Європі із періоду 2013-2017 рр. Адже достатньо часто мігранти розглядають лібералізм європейців як право не тільки зневажати етнокультурну традицію корінного народу, а й необхідну умову переведення «слабшої» культурної ідентичності на маргінес соціального розвитку. При цьому «новоприбулі європейці» нерідко орієнтуються лише на прийняття широкого спектру гарантованих ліберальними політичними режимами прав, насамперед в етнокультурній і релігійних сферах. Рецепція цих прав і свобод жодним чином не врівноважується в емігрантському середовищі набуттям цілого комплексу громадянських обов'язків без яких неможливе функціонування громадянського суспільства, а також шанобливого ставлення до культури народу та її здобутків, коли йдеться про країну прибуття мігранта.

Не додає популярності політиці мультикультуралізму й орієнтація значної частини мігрантів на життя на соціальну допомогу. Небажання інтегруватись у соціокультурну традицію європейських країн, небажання вчити мову та утриманство, як спосіб життя, з необхідністю призвело в країнах Західної Європи до зростання у партійних системах популярності правоконсервативного сегменту електорального поля та поширення шовінізму, ксенофобії та расизму серед корінного населення чи чільної нації. Одночасно провал політики мультикультуралізму та неспроможність країн Європи виробити ефективну політику щодо реінтеграції мільйонів емігрантів багато в чому пояснюється використанням владою цих країн застарілих підходів до вирішення проблеми мігрантів. Вони базувалися на соціокультурному досвіді сприйняття мігрантів з попередніх міграційних хвиль, представники яких були вихідцями переважно з християнських культур.

Сприймаючи через відкритий інформаційний простір ідеї толерантності, гуманізму, поваги до ідей свободи, рівності і братерства європейських спільнот, мусульмани з найбільш знедолених країн «третього світу» потрапляють у секуляризовані європейські соціуми. Будучи неготовими до прийняття обов'язків такого суспільства, насамперед необхідності поваги до релігійних переконань «Іншого», гендерної рівності, керівної ролі жінок у багатьох сферах соціального буття, мусульмани впадають у ситуацію відчуження від такого соціуму, закономірним наслідком чого є поширення у другому-третьому поколіннях мігрантів орієнтацій на діяльність в екстремістських і терористичних організаціях на кшталт ІДІЛ.

У цілому, сприймаючи серед західних ліберальних цінностей переважно лише високий рівень життя, як вагомий соціальний чинник, мігранти-

мусульмани залишаються прихильниками традиційного ісламу, не прагнуть засвоювати притаманні європейській соціокультурній традиції соціальні ролі, засвоювати мову корінного населення, його культуру.

Ця ситуація спровокувала у переважній більшості західноєвропейських держав радикалізацію ставлення місцевого населення до мігрантів, яке вже не боїться видатися не толерантним. Громадяни Європейського Союзу в 2010-2017 рр. масово почали голосувати за представників правих партій, які орієнтуються на збереження традиційних форм соціокультурної ідентичності і жорстку боротьбу з проявами релігійного екстремізму і тероризму.

Тому маємо появу досить неоднозначної ситуації на теренах європейської культури останніх років, коли зростає ступінь соціальної напруженості через етнічні, національні розбіжності у світогляді й способі життя мігрантів та представників чільної нації країни. І це дестабілізує соціальне життя уже багатьох країн регіону, набуваючи загрозливих виявів.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Грубов В. *Криза політики мультикультуралізму в європейському суспільному просторі* / Грубов Володимир, Кулагін Юрій // Філософські виміри сучасного світу. Вісник КНТЕУ. — 2012. — № 6. — С. 104 - 114.



**Постгуманне суспільство,  
постгуманізм і трансгуманізм:  
специфіка та орієнтири**



*Сніжана Чернюк*

*(м. Житомир)*

*orcid.org/0000-0002-60104712*

## **ПОСТГУМАНІЗМ І МЕТАМОДЕРНІЗМ: КОНФЛІКТ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ**

Постгуманізм і метамодернізм – часто вживані сьогодні в різноманітних науках терміни на позначення сучасних уявлень про світогляд, людину та її місце в світі. Постгуманізм легітимізований у 1960-ті роки в працях Жака Дерріди [Див: 1], приблизно тоді ж, коли утверджується використання терміна «постмодернізм». А от поняття «метамодернізм», як загальноновизнано, появою завдячує праці «Маніфесту метамодернізму» 2011 року.

У проміжні 1980-ті актуалізується й термін «трансгуманізм». Багатозначність поняття «постгуманізм» підтверджується щонайменше сімома (за Франческою Фернандо), а якщо брати до уваги кут зору кожної з гуманістичних наук і їхній перетин із природничими й фізико-математичними, то й набагато більшою кількістю визначень.

Їх розмаїття може бути зведене до прецизного «те, що після гуманізму» і, таким чином, виявляється найбільша суперечність, адже «гуманізмів» насправді було багато, залежно від епохи, країни й способу тлумачення. Тож після якого саме з гуманізмів має йти це «пост»? Чи обирати лише часто вживану редукцію гуманізму до антропоцентризму й погодитися з виразним спотворенням сенсів у такому випадку?

Жаклін Рюс у своєму огляді новітніх наукових тенденцій подає ціле гроно розмаїтих, часто взаємозаперечних сучасних уявлень про сутність людини та її світогляду [2]. Зокрема О. В. Трубнікова зазначає, що термін «постгуманізм» існує в парадигмі з трансгуманізмом, неогуманізмом, гуманологією та іншими відгалуженнями нової теорії людини [3].

У статті на сайті Інституту етики й новітніх технологій професор Нью-Йоркського інституту технологій Кевін Лаграндер розмірковує над необхідністю розрізнення не лише понять «постгуманізм» і «трансгуманізм», але й іншого уживаного зараз поняття, а саме: «posthuman», що може розумітися як «післялюдське» чи «післялюдина» [4].

Термінологічний хаос і розмаїття свідчать про нагальну й безперервну потребу нового самоокреслення людини, проте кидається у вічі, що гуманітарні науки тут зосереджуються на гострих питаннях етики. Термін метамодернізму постав як заперечення постмодернізму, певною мірою, як



зручніший, але не принципово відмінний від пост-постмодернізму, тобто як спроба визначення не стільки людини, скільки когнітивної, епістемологічної чи світоглядної загалом специфіки. Декларативна й тому ще більше наївна спроба з'ясування цього терміна в «Маніфесті метамодернізму» увиразнила його умоглядний характер і покликала до життя уточнене тлумачення Девіда Родена «Маніфест спекулятивного постгуманізму» (2013). (А обидва «маніфести», звичайно, апелюють до саркастично-іронічного «Маніфесту кіборгів» Донни Харавей (1984) та постгендеризму, на що хочеться звернути увагу). Роден називає «posthuman» модним тропом посткантіанської епістемології для позначення внутрішніх меж думки та бачить спекулятивність постгуманізму лише в тому, що він «досліджує способи мислення постлюдини незалежно від його ставлення до людських когнітивних форм чи феноменології» [5]. Він пішов далі й у подальших дослідженнях будує спостереження між феноменологією та нейробіологією людського сприйняття [Див: 6]. Його праці, схоже, засвідчують необхідність терміна «постфілософія» далеко за межами дугінського абсурду. І це певною мірою викликає низку запитань при спробі аналізу витоку такого модного у нас час поняття, як трансгуманізм, і не менш уживаного постмодернізму.

Показово, що у переважній більшості амбіційних спроб сучасної наукової думки зазирнути в майбутнє, хоча би назвати загальний вектор соціального розвитку, присутні складові не пре-, а мета- (транс-), що означають або факт віднесення в минуле, або процесуальність перетворення чогось у щось, але фактично так і не називають це майбутнє.

Тоді більш доцільними видаються терміни «трансгуманізм» і «метамодернізм», які, принаймні, позначають процесуальність, але не проголошують алогічно, паралогічно чи тавтологічно попередній досвід «пост». Але поняття постмодернізму уживається, як бачимо, без врахування семантичного наповнення даного поняття і його мовної специфіки у їхньому взаємовпливі. Це поняття набуло у наш час уже статусу міждисциплінарного терміну, що широко застосовується в гуманітаристиці, соціальних комунікаціях тощо. Воно стало поняттям, так би мовити, модним, проте достатньо суперечливим при спробі його розгляду за змістовим наповненням.

Відтак, занедбана логіка іронічно нагадує про себе: *circulus vitiosus* сходиться в точці, де, людина, проголосивши закінчення людини, безпорадність мови й слова, й далі використовує слова (логос) як засіб пояснення людини.

#### ДЖЕРЕЛА І ЛІТЕРАТУРА

1. Ingraham C. *What is posthumanism? (review) What is posthumanism?* Cary Wolfe

*Minneapolis*: University of Minnesota Press, 2010: [Електронний ресурс] / Catherine Ingraham. — Режим доступу: <https://muse.jhu.edu/article/404116>

2. Рюс Ж. *Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки* / Жаклін Рюс / Пер. з фр. В. Шовкун. — К: Основи, 1998. — 669 с.

3. Трубнікова О. В. *Трансформація гуманізму: сучасний стан проблеми*: [Електронний ресурс] / О. В. Трубнікова // Філософія: конспект лекцій: Зб. праць. — Режим доступу: <http://www.info-library.com.ua/books-text-12033.html>

4. LaGrandeur K. *What is the Difference between Posthumanism and Transhumanism*: [Електронний ресурс] / Kevin LaGrandeur. — Режим доступу: <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/lagrandeur20140729#comments>

5. Roden D. *Manifesto of Speculative Posthumanism*: [Електронний ресурс] / David Roden. — Режим доступу: <http://hplusmagazine.com/2013/02/06/manifesto-of-speculative-posthumanism/>

6. Roden D. *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*: [Електронний ресурс] / David Roden. — Режим доступу: <http://www.open.ac.uk/Arts/philosophy/roden.shtml>

*Микола Козловець*

*(м. Житомир)*

*orcid.org/0000-0002-5242-912x*

## **ІСТОРІОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС: ВІД ХАОСУ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ СУДЖЕНЬ ДО ТВОРЕННЯ СМИСЛІВ**

За час, що минув після проголошення незалежності, Україна опинилася у глибокій світоглядній кризі. В історіософському дискурсі про державність, економіку, культуру, традиції, мову, історію тощо панує подія, хаотичність, випадковість, буденність, поверховість, тактика, а не стратегія. Спостерігається домінування ірраціонального елементу в структурі історіософського дискурсу та його підміни міфологічно-поетичним, творенням симулякрів. В Україні фактично відбувається імітація історіософського дискурсу, йому бракує структурованості, масштабу, глибини. Має місце й символічний паралелізм, використання одних і тих самих образів альтернативних універсумів із різним смисловим наповненням. Ми не сформували модерністського бачення України. Її екзистенція (існування) постає як низка суперечностей.

Історіософський дискурс в Україні, як важливий і невід'ємний агент комунікації, носій і ретранслятор смислів, цінностей, ідей, образів, думок, інтерпретацій та інших ментальних і віртуальних утворень, перебуває у прикметному протиріччі: з одного боку, над ним домінують евфемізми абстрактності, дискусії майже не ведуться навколо екзистенційних проблем національного буття українців, а з другого, – на публічний дискусії лежить відбиток бажання розважитися й отримати задоволення від скандалу. Тоді як чуттєве українське суспільство потрібно наситити інтелектуально, якісними смислами, щоб люди розуміли, що насправді відбувається в країні.

Відтак українці мають гостру потребу в надолуженні втраченого історіософського дискурсу як осмислення свого буття: буття минулого, нинішнього й майбутнього. Саме дискурсу, а не дискусії, як слушно наголошує М. Басараб, бо остання є лише однією його складовою. Дискурс – це практика постійної інтеріоризації, відтворення спільного колективного досвіду. Обмірковуючи свою екзистенцію та постійно відтворюючи спільний національний досвід у мові, звичаях, оцінках, вчинках або цілепокладанні, ми увесь час наповнюємо нашу спільноту сенсом [1, с. 5].

Українській інтелектуальній еліті варто, врешті-решт, справитися зі станом «світоглядної аномії», з «хаосом екзистенційних суджень» (за термінологією М. Вебер), вийти із усамітненості, замкнених комірчин

духовних рефлексій, припинити вдовольнятися діогенівським аскетизмом. Політика (ре-)конфігурації історіософського дискурсу пов'язана з виробленням правил комунікації щодо значущих соціальних, політичних, економічних, освітньо-культурних, релігійних, етнічних та інших проблем українського соціуму. Модернізація всіх сфер суспільного буття України передбачає змістовну, світоглядно-телеологічну і парадигмальну перебудову життєдіяльності. В українському суспільстві має відбутися перехід від монологічного до діалогічного комунікативного зв'язку, який визначатиме усю сукупність міжлюдських стосунків на всіх рівнях і підрівнях: міжіндивідуальному, культурному, соціальному, міжетичному, правовому, етичному та ін. [2, с. 160-164]. Визначальну місію в творенні ментальних смислів і констант духовного життя українців має відігравати філософія. В Україні, на жаль, відсутній масовий запит на філософську думку. Маргінальність інтелектуальної ролі філософії, узурпація її суспільної ніші численними псевдоекспертами, які, по суті, створюють у масовій свідомості лише ілюзію інтелектуального дискурсу, певне відчуття втрати філософією (як і гуманітаристикою загалом) своєї культурної місії є великою загрозою не тільки для розвитку філософії, а й для українського суспільства загалом, що постало перед новими політичними, моральними, культурними та геополітичними викликами. Більше того, філософам сьогодні доводиться виправдовуватися і доводити значущість того, чим вони займаються.

Роль філософії не зводиться лише до обґрунтування засад наукового пізнання, загальносвітоглядних ефектів чи підтримання потенціалу раціональності суспільства. Саме філософія сприяє становленню «влади вишколеного розуму як інтелектуальної та соціальної сили», «набуттю хисту розсудливості, проникливості, прозорливості, мудрості, філософської налаштованості, інтелектуального самовладання та спокою» (Дж. Генрі Ньюмен), динамізації інтелектуального простору сучасної України.

Ми поділяємо думку Є. Андроса про те, що в українському суспільстві має відбутися перехід від монологічності до діалогічності. Між усіма суб'єктами соціальної взаємодії, у всіх сферах суспільного життя має бути налагоджений конструктивний комунікативний процес, діалог, у межах якого людина буде відчувати себе безпосереднім учасником дискурсу, рівноправним членом соціальної спільноти, що, в свою чергу, сприятиме подоланню її відчуженості, самотності й формуванню почуття єдності з іншими. А сам діалог – це здатність почути «іншого», побачити в «чужому» «своє» й «чуже» в «своєму», ствердження принципу толерантності замість

ще не зжитого: «хто не з нами, той проти нас» [2, с. 164]. Філософія, таким чином, доводить індивідуальну самосвідомість до цілісного світорозуміння, подаючи досвід філософського пізнання як діалог епох, особистостей, діалог мислителя і суспільства, діалог багатьох «Я», пов'язаних однією проблемою, ситуацією, ідеєю, світоглядом чи обставинами, або, інакше кажучи – «вічними» питаннями й минушими відповідями. Тим самим філософський тип самосвідомості протистоїть догматам некритично міфомислення, частковому, однобічному, абстрактному світорозумінню, зашореному містифікаціями різного роду ідеологем; закладає у світогляді універсальні, безмежні параметри простору творчої діяльності; демонструє «механізми» зміни духовно-ціннісних норм, парадигм, політичних, пізнавальних чи світоглядних традицій [3, с. 12]. Місія історіософського дискурсу полягає у творенні категорій чіткого окреслення суспільно значущих проблем та способів їх вирішення. Понад те, філософія застерігає від спрощення світу, а, отже, й від надто простих рішень.

Українському суспільству ще належить досягнути справжній сенс національного буття й історичного примирення. Українцям вкрай потрібно навчитися мислити, творити нові сенси, а владі, послугуючись мудрим принципом бритви Оккама: «Не слід множити суще без необхідності», варто навчитися: «Не множити суперечливих смислів».

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Басараб М. *Нація загубленого дискурсу* // День. — 2013. — 7 листопада. — С. 5.
2. Андрос Є. І. *Комунікативний вимір буття як фундаментальне опосередкування колізії сутності та існування* // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. — К. : Наукова думка, 2005. — С. 155-202.
3. *Політичний простір і філософський дискурс. Круглий стіл «Філософської думки»* // Філософська думка. — 2014. — № 3. — С.3. — С. 5-19.

*Валерій Башманівський*

*(Житомир)*

*orcid.org/0000-0001-85896077*

## **СОЦІАЛЬНА ПРИРОДА МІЖКУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ КІНЦЯ XX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ**

Необхідність поглибленого вивчення соціальної природи і функцій міжкультурного діалогу кінця XX – початку XXI ст. зумовлена тим, що новітній суспільний процес активно поповнюється ідеями соціокультурного розвитку шляхом налагодження міжкультурного діалогу, і це підтверджується дослідженнями вчених, серед яких Д. Антонюк, М. Бахтін, Ф. Бацевич, Р. Гром'як, Я. Дашкевич, І. Дзюба, М. Довженко, В. Теремко, В. Євтух, Ю. Ковалів, І. Курас, А. Крутлашов, О. Лановенко, Л. Ляпіна, Л. Мазука, В. Малик, Л. Маєвська, О. Майборода, В. Межуєв, В. Мухтерем, В. Сагатовський, А. Орлов, А. Перотті, О. Пелин, О. Рибак, Ю. Римаренко, Н. Ротар, М. Шульга, Л. Шкляр та ін.

У публікаціях зазначених авторів діалог трактується як: «...розмова між двома або кількома особами/частина літературного твору, у якій відбувається розмова двох осіб/літературний твір, написаний у формі бесіди (...); розмову, обмін думками/звичайно на громадсько-політичні теми; переговори; бесіди в порядку взаємного зондажу» [5, с. 302]. На думку авторського колективу «Філософського словника» (за редакцією Володимира Шинкарука), діалог – це «форма мовномислительної комунікації, у якій схрещуються два чи більше різноспрямованих потоки думок з метою з'ясувати спільні точки взаєморозуміння та окреслити розбіжності, що в кінцевому підсумку має сприяти виявленню істини» [15, с. 145]. Авторський колектив «Філософського енциклопедичного словника» дотримується думки, що у «...сучасній філософії діалог – універсальна форма відношення «Я – Ти» як спосіб дослідження сутності людини та визначення її реального призначення в житті» [14, с. 161].

Тоді як М. Бубер акцентує увагу на трьох видах діалогу: «...справжній, що може бути виражений як у словах, так і в мовчанні (...), у якому кожний учасник прагне встановити з іншими живе співвідношення; технічний, зумовлений лише необхідністю об'єктивного взаєморозуміння, або передачі інформації; замаскований під діалог монолог, коли двоє чи більше людей доволі химерним чином розмовляють самі із собою, але при цьому вважають, що вони звільнилися від нестерпного перебування на самоті» [7, с. 140-141]. Діалог надає можливість учасникам почути іншого та бути почутими. Тому

М. Бахтін трактує діалог, як «плюралістичний світ різних свідомостей, що постає творчим стимулом для продукування нових культурних цінностей» [1, с. 298]. Активно розглядається науковцями й поняття діалогу культур. Так, автори книги «Короткий енциклопедичний словник із соціальної філософії» наголошують: «...спілкування має здійснюватися на засадах раціональної неупередженості, без надання будь-яких переваг тим чи іншим вартостям» [12, с. 253]. А «Філософський словник соціальних термінів» тлумачить поняття діалогу культур, як «...збереження й примноження культурної спадщини народів світу» [16, с. 253]. Ф. Бацевич у «Словнику термінів міжкультурної комунікації» наголошує, що діалог культур – це взаємодія культур, які контактують у процесах міжкультурної комунікації, забезпечуючи адекватне взаєморозуміння й духовне взаємозбагачення представників різних національних лінгвокультурних спільнот, будучи ефективною формою реалізації національної толерантності [2]. Активізація діалогу культур, на думку І. Дзюби, сприяє визначенню дієвих кроків у міжнаціональних стосунках на території нашої держави, що забезпечує повноцінний культурний розвиток «...громадян різних рас, етносів і віровизнань, що складають українську політичну націю» [10, с. 185]. Тому у студії «Діалог культур на сайтах ЗМІ Житомира» ми наголошували, що «...діалог дає перспективу визнати протилежну сторону як рівну та унікальну, здатну поглибити розуміння власної культурної ідентичності» [3, с. 166], відповідно, можемо трактувати діалог як можливість досягнення взаєморозуміння заради виявлення істини, а діалог культур – як уміння та здатність спілкуватися на засадах раціональної неупередженості.

Отже, міжкультурний діалог сприяє налагодженню комунікаційних зв'язків та розширює можливості суспільних груп на шляху досягнення взаєморозуміння. Попри вдалі спроби вивчення вищезгаданих понять, хочемо зазначити, що соціальна природа діалогу культур кінця XX – початку XXI ст. потребує, на нашу думку, додаткового вивчення, а тому ця проблема є основною метою означеного дослідження.

Взаємодія культур у період глобалізації вимагає від суспільних груп переоцінки власних позицій щодо міжкультурної взаємодії, проявлення та збереження національної ідентичності з урахуванням вимог міжкультурної толерантності, сприйняття особливостей культурного простору кожної групи, необхідних для налагодження конструктивних взаємозв'язків між представниками різних культур, різними спільнотами. Ці фактори слугують вагомим підґрунтям для інтенсивного налагодження взаємозв'язків між

представниками етнічних культур, коли проявляється їхній менталітет, особливості національного характеру, традиції, звичаї тощо. На нашу думку, в основі міжкультурного діалогу має домінувати збереження, розвиток і взаємодія культур кожного народу, що сприятиме акумуляції національної, етнічної культурної ідентичності в поєднанні з соціально-економічним розвитком суспільства за законами лібералізації, модернізації та залученням національних груп до загальносвітового процесу.

Цей рух направлений на універсалізацію життя, трансформацію національно-культурних цінностей, суспільних орієнтирів, духовних потреб тощо. Водночас, подібні кроки здатні викликати ризик появи в суспільстві рис масовості й популізму, а пізніше – призвести до втрати самотності.

Так, Хосе Ортега-і-Гассет класифікував це явище як перетворення індивіда в «масу», головною особливістю якої є те, що вона однакова та має спільні культурні цінності. Людина в такому колі особливо не виділяється й не відрізняється від інших. Ця суспільна група презентує середнього рівня культуру, середній раціоналізм, масову літературу зокрема та масову культуру загалом. «Натовп, що виник на авансцені суспільства, миттєво став видимий. Раніше він лишався непомітним, знаходився десь у глибині сцени; нині це головний персонаж. Солістів більше немає – один хор» (...). У подібній групі головне місце займає не унікальна людина з її особливостями, індивідуальністю, а маса. Це стан, коли кожен вважає себе таким, як усі, і задоволений власною схожістю з іншими» [11, с. 45-46].

Зазначене явище має всі важелі для спонукання індивіда до активного висвітлення своєї позиції, власного ставлення до процесів, що відбуваються в суспільстві тощо. Вагомим аргументом, вважаємо, стає наголос на національній самотності, що слугує орієнтиром у процесі збереження рис ідентичності. Етап освоєння нового в поєднанні з кращими зразками національної культури дає змогу суспільній групі гармонійно контактувати з представниками інших національних об'єднань на умовах толерантності. Згадана умова сприятиме утвердженню національних рис і менталітету суспільної групи в міжкультурній комунікації, презентується синтезом складових усіх культур, традицій і цінностей, що активно взаємодіють у більш демократичній глобалізаційній політиці.

На наш погляд, суспільство має взяти за основу традиційні національні й релігійні цінності, що стануть вагомими компонентами в процесі налагодження рівноправного міжкультурного діалогу, і це сприятиме побудові гнучкої й прагматичної суспільної свідомості, здатної відчувати



динаміку та тенденції глобалізаційного процесу, передбачати можливі наслідки та проектувати власну позицію.

Національні і загальнолюдські цінності здатні побороти вплив масовості в новітній культурі, створюючи потужний пласт для збереження самотності та ідентичності. У свідомості людини в культурному просторі кінця XX – початку XXI ст. домінують основні позиції, а саме: широкий кругозір і глибокі знання, що дають змогу порівнювати особливості культурного розвитку своєї спільноти, реалістично оцінювати, виробляти власне бачення суспільного процесу. Беручи за основу риси раціоналізму, прагматизму і реалізму, індивід доповнює свій національний мікросвіт. Водночас, людина в сучасному світі, зазнавши впливу потужніших культурних пластів, може втратити елементи власних національних і культурних цінностей та стати суб'єктом, який сприятиме руйнуванню й втраті національної ідентичності. А тому на часі активізація роботи з удосконалення традиційних національних цінностей у тандемі із запозиченням позитивних рис із політики демократизації загальнолюдського культурного простору.

Вагомою складовою комунікації на сучасному етапі є діалог, що дає змогу реципієнту досягти певного консенсусу, погодитися з поглядами опонента, або ж навпаки, довести своє небажання розуміти та сприймати бачення з іншого боку через фактори непримиренності поглядів, думок, аргументації тощо. Проте зовнішній презентації діалогу завжди передує «діалог у середині свідомості або внутрішній діалог» [8, с. 311]. Внутрішній діалог людини кінця XX – початку XXI ст. пов'язаний із здатністю сприймати різнопланові погляди щодо розуміння світобудови, накопичувати у свідомості різнополюсні твердження, різні типи логічного мислення тощо. Це особлива здатність людини сказати собі «Ти»: «Через «Ти» людина стає «Я» [8, с. 21], що дає їй змогу усвідомити себе особистістю, «бачити самому себе» [8, с. 40].

Діалогічне сприйняття культурних пластів допомагає особистості цілісно сприймати навколишній простір, розуміти й відчувати себе як активного учасника сучасних подій на шляху між минулим і майбутнім, свою приналежність до цілісної духовної культури. Соціокультурні діалоги є синтезом взаємодії культур, що вибудовується на міжособистісному і міжнаціональному рівнях, в основі яких перебувають ідеї налагодження взаєморозуміння, здійснюються через прагнення досягти стану гармонійного єднання свідомості, розуму, суспільної моралі. Рівень культурного розвитку сучасної суспільної групи характеризується її здатністю брати участь у міжкультурному діалозі. Так, базові позиції зазначених думок акумульовано

в поглядах В. Біблера: «Аристотель існує і взаєморозвивається в одному (...) діалогічному (...) культурному просторі з Платоном, Проппом, Фомою Аквінським, Миколою Кузанським, Кантом, Гегелем, Хайдеггером, Бердяєвим» [4, с. 284]. Автор наголошує на «одночасності», виділяючи її як умову та можливість для спілкування й «діалогу різних трагедій» [4, с. 284]. Відтак, у сучасному суспільному просторі культура презентує «одночасність буття й спілкування різних людей – минулих, сучасних і майбутніх – культур, форм діалогу і взаємонародження цих культур» [4, с. 284].

Згадані фактори сприяють утвердженню нових умов співіснування суспільних груп у глобалізованому світі. Але сучасний культурний простір на теоретичному й практичному рівнях активно наповнюється національними цінностями, що, контактуючи між собою, формують нову культурну парадигму, вибудовуючи систему взаємостосунків у соціумі. З цього приводу Е. Тофлер наголошує, що в сучасному комунікативному просторі «необхідно викинути за борт хибне припущення, що велике різнобарв'я автоматично породжує напругу й конфлікт у суспільстві» [13, с. 661]. Проте культурний плюралізм лишається вагомим чинником налагодження контактів у сучасному світі, у якому провідні позиції займає визнання національної «різнобарвності в пошуках спільних цінностей» [17, с. 522]. Саме пошук спільного й відмінного різних соціальних груп, їх бажання зрозуміти різноплановість сусідів, як видається, дає можливість спільно, координуючи свої наміри, досягти якісних результатів у процесі міжкультурного діалогу.

Комунікаційні кроки є «раціонально-умотивованими» у налагодженні консенсусу [9, с. 173]. І визначальну роль у процесі з'ясування соціальної природи міжкультурних взаємозв'язків відіграють норми спілкування, що вибудовуються як на нормах традиційної культури, так і на специфічних рисах, пов'язаних із професійною діяльністю людини. Тоді міжкультурний діалог враховує спільні та відмінні риси морально-етичної складової представників різних культур, уникаючи тим самим нагромадження негативу в комунікації.

Ведучи мову за комунікаційний процес, вважаємо за доцільне звернути увагу на дискусію Ю. Хабермаса з Г. Гадамером, де перший звинувачує опонента в некритичному ставленні до мови діалогу. На його думку, мова наповнена ідеологією, а тому діалог у тому вигляді, в якому його аргументує Г. Гадамер, – це псевдодіалог, адже він не належить до вільного поля діяльності [17, с. 275]. Діалогічна комунікація, на думку Ю. Хабермаса, спрямована на досягнення взаєморозуміння, де учасники узгоджують свої дії. Він наголошує, що діалог неможливий у ситуації, коли представники різних

культур відстоюють тільки пріоритети власної групи. А звідси – тільки пошук спільних нормативних позицій здатен забезпечити повноцінну та рівноправну міжкультурну комунікацію. І основою комунікаційних процесів сучасності є принципи соціальної солідарності й відповідальності, виконання учасником діалогу поставлених перед собою завдань і зобов'язань, поваги законів, сімейних і загальнолюдських цінностей тощо.

На вагомості та необхідності подібних кроків наголошують, зокрема, матеріали в «Білій книзі Ради Європи з міжкультурного діалогу», принципово необхідним компонентом якого є визнання ідеї, прийнятих для всіх загальнолюдських цінностей і принципів, що складають основу загальнокультурних духовних якостей, які є ключовими умовами життя в єдності й різнобарвності [6, с. 3-13]. Міжкультурний діалог, як наголошується у «Білій книзі Ради Європи із міжкультурного діалогу»: «...вимагає наявності спільного ядра, що не залишає місця моральному релятивізму» [6, с. 22].

Отже, в результаті проведеного аналізу з'ясовано, що в діалозі культур домінує ідея необхідності пошуку універсальних норм, що дають можливість підкреслювати та утверджувати індивідуальні компоненти, уміння обирати й визначати найбільш оптимальні ціннісні концепти, здатні бути прийнятними для комунікації з представниками інших культур кінця XX – початку XXI ст. А, звідси, міжкультурний діалог сучасного періоду розвитку суспільства – це активна інформаційно-комунікативна система, спрямована на взаємодію культур на основі загальнокультурних нормативних критеріїв, за якими кожна національна ідентичність має змогу відкритися широкому міжкультурному загалу, зберігаючи самотність.

В означеному контексті варто наголосити на етнічній, конфесійній, професійній та інших складових комунікації, що сприяють розширенню діапазону обміну культурними цінностями, де кожен учасник діалогу екстраполюється як ціль і цінність, репрезентуючи автономність і рівноправність кожної культури. Тільки при зростанні значущості при міжкультурній взаємодії таких феноменів, як терпимість, прагнення зрозуміти опонента, уміння досягати консенсусу, можлива реалізація ідей міжкультурного діалогу в інформаційному просторі сучасного суспільства.

#### ДЖЕРЕЛА І ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. *Естетика словесного творчества* / М. М. Бахтин. — М.: Искусство, 1986. — 426 с.
2. Бацевич Ф. *Словник термінів міжкультурної комунікації* / Ф. Бацевич. — [Електронний ресурс]. — Режим доступу: [terminy-mizhkult-komunikacii...](#)

3. Башманівський В. І. *Діалог культур на сайтах ЗМІ Житомира за 2 2014 рік* / В. І. Башманівський // Соціум. Документ. Комунікація: збірник наукових статей. Вип. 1 / [ред. колегія: Коцур В.П. (голов. ред.) та ін.]. — Переяслав-Хмельницький, 2016. — С. 162-175.
4. Библер В. С. *От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век* / В. С. Библер. — М. 1991. — 417 с.
5. *Великий тлумачний словник сучасної української мови* (з дод. і допов.) / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. — К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2005. — 1728 с.
6. *Біла книга Ради Європи з міжкультурного діалогу*. — Страсбург: Рада Європи, травень 2008.
7. Бубер М. *Два образа веры* / М. Бубер. — М.: АСТ, 1999. — 592 с.
8. Бубер М. *Я і Ти* / М. Бубер. — М., 1993. — 92 с.
9. Гайденок П. П. *Прорыв к трансцендентному. Новая Онтология XX века* / П. П. Гайденок. — М.: Республика, 1997. — 495 с.
10. Дзюба І. М. *Україна у пошуках нової ідентичності: Ст., виступи, інтерв'ю, памфлети* / Вступ. слово М. В. Поповича. — К.: Україна, 2006. — 848 с.
11. Ортега-и-Гассет Х. *Восстание масс* / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды. — М., 1997. — С. 45-46.
12. *Соціальна філософія: Короткий енциклопедичний словник* / Заг. ред. і уклад.: В. П. Андрущенко, М. І. Горлач. — К.: ВМП «Рубікон», 1997. — 400 с.
13. Тофлер Э. *Третья волна* / Ред. П. С. Гуревич. — М.: АСТ, 1999. — [Електронний ресурс]. — Библиотека Гумер. — Режим доступа: <http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/Culture/Toffler/.19.php/.19.04.2012>.
14. *Філософський енциклопедичний словник* / За ред. В. І. Шинкарука. — К.: ВЦ «Абрис», 2002. — 744 с.
15. *Філософський словник* / За ред. В. І. Шинкарука. — 2. вид., перероб. і доп. — К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. — 800 с.
16. *Філософський словник соціальних термінів*. — Вид. 3-є, доп. — Х.: «Р.И.Ф.», 2005. — 627 с.
17. Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие* / Ю. Хабермас // Перевод с нем., под ред. Д. В. Складнева. — СПб.: Наука, 2006. — 380 с.

*Roman Sapeńko*  
(Zielona Góra)

## **MIŁOŚĆ I EROTYZM W POSTHUMANISTYCZNYM ŚWIECIE**

Posthumanizm i transhumanizm to ważne we współczesnej humanistyce prądy powstałe pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych w wyniku zaangażowania się w podobną tematykę. Łączy je wspólne postrzeganie człowieka jako nie posiadającego stałej i niezmiennej natury, lecz generalnie, nie mają one nic wspólnego jeśli chodzi o korzenie i perspektywy. Często terminy te są mylone i używane zamiennie, co nie powinno mieć miejsca ponieważ wyraźnie się różnią. Transhumanizm ujmuje człowieka nie w kontekście przeszłego i obecnego dziedzictwa, lecz poprzez możliwości wpisane w jego biologiczny i technologiczny potencjał ewolucyjny. W tym ujęciu najważniejszą kwestią jest udoskonalenie gatunku ludzkiego. Teza ta wynoszona jest na bazie rozwoju nanotechnologii, nauk komputerowych i tych związanych ze sztuczną inteligencją, na bazie neuronauk, kognitywistyki, nauk medycznych i transplantacyjnych. Wyraża się to w przekonaniu o nieograniczonych możliwościach medycyny regeneracyjnej, o możliwości przedłużeniu życia, przenoszenia umysłu oraz jego zamrożenia (Cryonics) oraz w wielu innych dziedzinach.

Transhumanizm jest wierny oświeceniowym ideom kojarzonym z takimi pojęciami jak racjonalność, postęp i optymizm i dlatego można go sytuować w duchu racjonalnego humanizmu. Ruch ten nie ma problemu z tradycyjnie ujmowanym humanizmem Zachodu wedle którego człowiek jest historycznie pozycjonowany w hierarchicznej skali przeciwstawienia do nie-człowieczej rzeczywistości. Dlatego też transhumanizm nie był w stanie przepracować całego obciążenia humanistyki związanego z obecnymi w historii ale także i dzisiaj ideologiami seksistowskimi, rasistowskimi, klasowymi, homofobicznymi i etnocentrycznymi. Refleksja transhumanistyczna ciągle tkwi w swoim „ultrahumanistycznym” uwielbieniu dla nauki i technologii wyrosłych na tym gruncie.

Posthumanizm łączy z transhumanizmem wspólne zainteresowanie technologią, jednak posthumanizm nie traktuje technologii jako głównego celu. Korzenie posthumanizmu można już zauważyć w pierwszej fali postmodernizmu. Przełom posthumanistyczny został zainicjowany w pełni przez teoretyków feministycznych.

Posthumanizm często definiowany jest jako post-humanizm i post-antropocentryzm, tzn. jest „post” w odniesieniu do koncepcji człowieka oraz do historycznych przejawów humanizmu, obu bazujących, jak już wcześniej zauważyliśmy, na przesłankach hierarchicznej konstrukcji społecznej i centralnej

pozycji człowieka. Posthumanizm nie wiąże się z żadnym kardynalnym dualizmem lub antytetycznością, natomiast demistyfikuje każdą ontologiczną polaryzację poprzez postmodernistyczną praktykę dekonstrukcji. W tym kontekście posthumanizm może być również postrzegany jako post-wyjątkowość i pos-unikalność (człowieka).

Jest to perspektywa pluralistyczna, wielowarstwowa, oraz na tyle wszechstronna i wszechogarniająca na ile jest to możliwe.

Posthumanizm poszukuje ramy do oswojenia tak „egzotycznych” odmiennych od człowieka bytów jak roboty, biotechnologiczne chimery, obcy, istoty nie mające nic wspólnego z ukonstytuowaną odmiennością ludzkiej rzeczywistości. Transhumanizm zawsze widzi mniej lub więcej tradycyjnego człowieka. W ten sposób unika refleksji i badań dotyczących zarówno ludzkiego „pogranicza”, jak wszystkiego co za nie wykracza. Oprócz wielu kwestii analizowanych na bazie przesłanek transhumanizmu i posthumanizmu pojawia się pytanie o kwestie reprodukcji i rozmnażania się takiego posthumanistycznego konglomeratu jednostek tworzących jakieś wspólnoty. Odpowiadając na pytanie o przyczyny i uwarunkowania rozmnażania się tych istot należy pamiętać, że jedne z nich mocno zanurzone są w biologii (np. człowiek w wersji 1.0), inne natomiast są umysłami w funkcjonujących w technicznych skorupach (androidy), a jeszcze inne skrzyżowaniem obu poprzednich (cyborgi). W tym kontekście niezmiernie ważne staje się pytanie o możliwość istnienia i potrzeby funkcjonowania relacji erotycznej, która dla człowieka zawsze miała fundamentalne znaczenie. Nie tylko jako fundament reprodukcji, lecz także jako przesłanka miłości.

Relacja erotyczna w rozumieniu tradycyjnej humanistyki zakłada związek dwóch istot, które właśnie w tym związku chcą/mogą zrealizować swoje potrzeby wynikające z tożsamości erotycznej. Celem jest zaspokojenia podniecenia seksualnego. Jest to klasyczny układ, zwyczajowo kojarzony z pożądaniem powstałym na bazie przede wszystkim fizjologicznej. Na tej bazie lokujemy takie zjawiska jak «miłość od pierwszego wejrzenia», «zauroczenie», «fascynacja», i to najważniejsze, «miłość romantyczną». Fundamentalnym złożeniem tej relacji jest wspomniany związek dwóch istot, który w związku z tym można określić jako rama relacji erotycznej.

Kiedy pytamy się jak relacja erotyczna mogłaby przebiegać w post świecie, to oczywistym jest, że owa rama także byłaby wyjściową przesłanką każdej erotycznej sytuacji w której mogłyby znaleźć się dwie istoty z post-świata. Trudno tutaj odwoływać się do pożądania rozumianego biologicznie, ponieważ część posthumans to istoty sztucznie stworzone, zatem nie podległe mechanizmom biologicznym. Wobec tego ten element nie może być uwzględniany w definiowaniu relacji erotycznej w post świecie. Wszystko inne pozostaje takie samo jak wyżej

opisano. Pozostaje rama relacji erotycznej, chęć zaspokojenia potrzeby erotycznej. A także inne wyjściowe elementy związane chęcią inicjowania tej relacji, przyjaźń, jakaś inna forma miłości i duchowości (jako rama).

Wydaje się, że takie ujęcie pozwala na hipotetyczne relacje erotyczne istot o różnych ontologicznych i antropologicznych statusach jaki posiadają istoty posthuman. W tym kontekście niezmiernie ważny jest problem relacji intymnej/erotycznej w układzie: postczłowiek, cyborg, android, istota pozaziemska. Intymność zawsze zakłada drugiego. Analiza wyobrażonej w kulturze popularnej przyszłości pozwala stwierdzić, że wszelkie tego typy związki, relacje i stosunki są projekcją różnych wariantów intymności pojmowanej na sposób ludzki. Dlatego w analizie uwzględnić należy wszystkie możliwe bazowe uwarunkowania relacji erotycznej w ujęciu klasycznym: pożądanie seksualne, pożądanie erotyczne, pożądanie miłosne/ duchowe, poświęcenie, sekretna bliskość (jako przeciwwaga samotności), dawanie rozkoszy, cielesna bliskość. A także zupełnie nowe uwarunkowania związane ze specyficzną inteligencją erotyczną postczłowieka.

Badania życia seksualnego i erotycznego człowieka XX i XXI wieku wyraźnie pokazują, że także w życiu seksualnym zachodzi zjawisko, które wydaje się być immanentną cechą erotyzmu ery posthumanistycznej, czyli zanik pożądania seksualnego opartego na bazie fizjologicznej. Mówi o tym na przykład Ester Peres w swojej pracy «Inteligencja erotyczna». Opisuje ona ogromną ilość związków miłosnych w których wygasło fizjologiczne/ biologiczne/ fizyczne pożądanie lecz nie zanikły seksualne potrzeby, potrzeba erotycznej intymności i zaspokojenia. Opisane przez nią przypadki można transponować na hipotetyczną erotyczność posthuman. Oczywiście zasadnicza różnica między empirią o której mówi Peres, a przyszłością jest taka, że jej pacjenci pracują pod jej okiem nad czymś co utracili. Natomiast seks przyszłości między posthumanistycznymi partnerami będzie realizacją erotycznych potrzeb bez bagażu wcześniejszego udanego życia erotycznego. Cel pozostaje ten sam. Pacjenci Ester Peres dążą do zaspokojenia indywidualnych potrzeb w nadziei, iż wróci biologiczna fascynacja, choć Peres wie, że to nie możliwe. Erotyzm przyszłości realizuje się w podobny sposób, z założeniem, że biologiczne pożądanie Innego/ Drugiego nigdy nie będzie możliwe w świecie posthuman.

W tym kontekście fundamentalnym pytaniem jest to na czym polegała będzie granica akceptowalności jaką postczłowiek przyjmie w intymnej relacji erotycznej z innym. Wydaje się, że jedynym możliwym kryterium jest miara wstrętu, która dla człowieka rozumianego tradycyjnie jest nieprzekraczalna, choć nie można tego do końca powiedzieć o innych «mniej ludzkich» posthuman, mniej skoligaconych z tradycyjnym pojmowaniem człowieka. Erotyzm i

intymność, jako aspekty ludzkiej egzystencji, stały się czymś niezbywalnym co buduje tożsamości jednostki. Jest to kluczowy punkt łączący ciało, tożsamość i normy społeczne tradycyjnie ujmowanego człowieka. Tożsamość intymna stała się kwestią stylu życia. Podatna jest ona na modelowanie, staje się plastycznym aspektem «ja». W ponowoczesnej intymności wyraża się ona w figurze „czystej relacji”. Jest to wyraz ewolucji procesu indywidualizacji, który doprowadził do totalnie wyemancypowanej jednostki, która w sprawach erotycznych funkcjonuje na granicy absolutnej wolności. Czysta relacja jest względnie niezależna od zewnętrznych kulturowo-społecznych uwarunkowań (ekonomicznych, obyczajowych, genderowych itp.). Czysta relacja wyraża kondycję ludzką w której rozplywa się tradycyjne rozumienie natury człowieka i każdy człowiek jest «Innym». Stwarza to doskonałe warunki dla spotkania z różnymi postaciami post humanistycznego «Innego» – w tę klamrę wpisują się wszelkie warianty posthumans (cyborg, android, genetycznie zmodyfikowany człowiek, człowiek tradycyjny). Z drugiej strony to efekt desubstancjalizacji rzeczywistości poddanej technologii (Flusser, Kittler).

Czysta relacja opiera się na intymności jako czymś ukrytym, jako sekretnej bliskości. Intymność się wypracowuje. I choć nie zawsze związana jest ona z seksem, i często może to być relacja przyjacielska, to jednak intymność erotyczna wyraża najgłębsze pokłady duchowości człowieka dotyczące szczęścia, sensu życia. W tradycyjnym podejściu obecność ukochanej osoby daje poczucie szczęścia. W tym kontekście interesujące jest pytanie w jakim sensie istoty przyszłości (posthuman, cyborg, android) mogłyby wypracować coś co właśnie nazywamy sekretną bliskością. Kolejny etap takiej bliskości to otwartość na drugiego. Miłość w tym kontekście sytuuje tego kto kocha w pozycji bezbronnej. Czy na przykład android będzie w tym sensie otwarty, czy to nie jest po prostu antropocentryczna perspektywa. Otwartość rozumiana „po ludzku” zakłada, że najpierw coś było ukryte, a potem druga strona relacji się ujawniła, tzn. najpierw istoty przyszłości miałyby najpierw coś skrywać a potem odsłonić cyborg wobec innego cyborga.

Ważne w tym kontekście jest pojęcie miłości współbieżnej, jako miłości charakteryzujące okres po emancypacji i równouprawnieniu. „Miłość współbieżna jest miłością czynna i warunkową i jako taka kłóci się z „tylko” i „na zawsze” kompleksu miłości romantycznej”. Miłość ta po raz pierwszy czyni ars erotica jednym z kluczowych wymiarów związku dwojga ludzi, „a wzajemne dawanie sobie rozkoszy - warunkiem jego trwania”. To tworzy przesłanki dla post-rozkoszy, post erotycznej przyjemności w post-erze. Jednak na czym miało by polegać wzajemne dawanie rozkoszy, jest bardzo trudne do ustalenia.



Adekwatne ujęcie omawianych problemów nie byłoby możliwe bez uwzględnienia kwestii tożsamości postczłowieka, cyborga i androida. Nie wiedząc jaka jest antropologiczna konsystencja owych istot nie można konstruować wspólnej płaszczyzny dla więzi która określamy terminem erotycznej intymności. Miłość to także ontologiczna wyłączość i wynikająca z niej zazdrość. Tutaj rozpatrywana jest tożsamość w odniesieniu do cielesności. Największym problemem w kontekście relacji intymnej jest niepewność i zaburzenie bezpieczeństwa ontologicznego. Chodzi o wspólną ontologiczną płaszczyznę jako warunek autentycznej relacji intymnej. W tym kontekście interesującym wydaje się fenomen poliamorii jako wariant miłości posthumanistycznej. Ważna w tym kontekście jest kwestia znaczenia dla tej relacji formy cielesnej (akt seksualny). A także kwestia połączenia zaangażowanej afektywności (uczucie miłości) z cielesnością (fizjologicznością?).

Kolejnym aspektem rozważań który pokazuje ramę modelu erotycznej intymności w świecie posthumanistycznym jest zjawisko erotycznych doświadczeń ludzi z Zespołem Aspergera. I tak jak wynika z diagnozy Isabelle Heanult, osoby z zespołem Aspergera wyróżniają się elastycznym podejściem do wizerunku i preferencji seksualnych w przeciwieństwie do neurotypowych. Mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem tzw. „ambiseksualności” – współwystępowania zachowań heteroseksualnych i homoseksualnych bez preferowania żadnego z nich, fantazja koncentruje się na sytuacji seksualnej a nie na płci partnera. Okazuje się, że pociągająca/ atrakcyjna erotycznie może być osoba bez względu na płeć. We wspomnieniach osób z Zespołem Aspergera rysuje się następujący obraz ich tożsamości erotycznej. „Zawsze przyjmowałem za pewnik, że się ożenię, i będę miał dzieci, dokładnie jak w rodzinie w której dorastałem. Jednak nigdy nie rozumiałem, czym jest miłość, intymność, i tworzenie więzi (...). Jestem autystycznym androidem. Nie jestem zaprogramowana na te uczucia (...). Pragnę czuć to co wyrażacie, radość którą czujecie, wasz śmiech, zrozumienie miłość (...) [I.Henault]. „Czasem myślę, że mógłbym być gejem, bo nie widzę różnicy w atrakcyjności płci” [P.Schmidt].

Transhumanistyczną egzemplifikacją tych kwestii jest film „Ona” [Her, USA 2013, reżyseria: Spike Jonze], opowiadający historię miłości między Theodorem i Samantą – spersonalizowanym komputerowym systemem operacyjnym. Samanta, wirtualna egzystencja, „żyjący” sztuczny intelekt, wydaje się być realizacją najprawdziwszego postczłowieka i wydaje się spełniać kryteria technologicznej osobliwości (wedle terminologii Raya Kurzweil’a). Filmowy postczłowiek (Samanta) wydaje się mieć tożsamość (lub ją stopniowo budować) i w konsekwencji zakochuje się ze wzajemnością w Theodore. W związku z

tym pragnie pozyskać tożsamość bliską „ludzkiej” i podejmuje proces budowy tożsamości w przyspieszony sposób. Dokonuje tego poprzez „uczestnictwo” w ludzkich sytuacjach życiowych. Kluczowe w filmie jest wykazanie, że istotą tą kierują tak wyrafinowane ludzkie afekty jak pożądanie miłosne.

W filmie *Ona*, Samantha zakochuje się w Theodorze i pragnie, aby ta miłość w każdym aspekcie była miłością ludzką, lecz wydaje, się, że jest to jedynie gra za którą nie stożadne wynikające z tożsamości intymne pragnienia i emocje.

Okazuje się, że poczucie własnej fizyczności, cielesności ma kardynalne znaczenie dla tożsamości. W tym kontekście, jak uważa np. A.W.Kutyriew, krytyk posthumanizmu i transhumanizmu, proces fizycznego/ cielesnego rozmazywania człowieka, najwyraźniej daje o sobie znać przewartościowując sferę płciowości i związane z nią relacje seksualno-uczuciowe. Dzieje się to przede wszystkim za sprawą panującego w postświecie pluralizmu płciowego. Uważa on, że genderyzacja płci panująca w przyszłości prowadzi do zaniku dymorfizmu płciowego odrywając tożsamość człowieka od jego cielesnej osnowy.

Jednak jak mówi Ferrando człowiek nie jest autonomicznym podmiotem, lecz jest lokowany przez rozległy system wzajemnych relacji. To co jest zagrożeniem (wedle Kutyriewa), czyli różnorodność oraz pluralizm genderowy z perspektywy posthumanizmu ma raczej pozytywny wpływ na dywersyfikację oraz pogłębienie procesu indywidualizacji i emancypacji człowieka.

Paradoksalnie o tym jak mogą wyglądać erotyczne relacje w przyszłości może świadczyć to jak dzisiaj realizują się one w świecie ludzi niepełnosprawnych. Tego dotyczył między innymi projekt artystyczno-społeczny zaprezentowany na 9 Berlin Biennale (2016). Na video grupy *The Army of Love* oglądamy zapis erotycznych sesji podczas których młodzi wolontariusze wchodzą w erotyczne relacje z niepełnosprawnymi ludźmi w różnym wieku. Autorzy konstatują rosnące zapotrzebowanie na erotyczną intymność i postulują, że jedynie jej emancypacja spod rygoru atrakcyjności pozwoli sprawiedliwie zaspokajać erotyczne potrzeby ludzi na świecie, co jest fundamentem szczęścia i zdrowia psychicznego.

To nowe podejście nie oznacza nowego humanistycznego esencjonalizmu. Wręcz przeciwnie, oznacza rozszerzenie miłości seksualnej na osoby, które nie spełniają naszych zwyczajowych standardów. Wedle autorów to tylko pierwszy krok w drodze do zupełnie nieograniczonego płcią i pożądaniem erotyzmu, to także krok poza barierę gatunkową. Projekt spowodował, że zarówno członkowie Armii Miłości (specjalni propagatorzy, trenerzy i asystenci tej praktyki) jak i odbiorcy ich miłości są mniej zazdrośni, mniej przygnębieni, mniej materialistyczni, bardziej ufni i hojni. Wedle *The Army of Love* jest to początek miłości do nie-ludzi.

Wnioski. Relacje erotyczne i miłosne w XXI wieku wydają się być coraz bardziej wyrafinowane, zindywidualizowane i wyabstrahowane z kontekstu biologicznego, społecznego, ekonomicznego i kulturowego. Posthumanizm wydaje się radykalizować ten kierunek i kreśli ramę erotyzmu wyemancypowanego i totalnego. W większym stopniu bazuje na relacji duchowej, niż na cielesności i fizjologii. To erotyzm absolutny, którego przesłanka nie ma charakteru afirmatywnego, zaangażowanego lecz neutralno-koncyliacyjny.

#### BIBLIOGRAFIA

1. Braidotti R., *Po człowieku*, Warszawa 2014.
2. Fernando F., *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm: różnice i relacje*, (w:) Transhumanizm a kontrintuicyjność mitycznego obrazu człowieka, (w:) Rocznik Lubuski 2016, t.42, cz. 2, s. 13-28.
3. Friedrich A. Kittler *i wypędzenie ducha*, (w:) Merach Dieter, *Teorie mediów*, Warszawa 2010.
4. Giddens A., *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, Warszawa 2006.
5. Henault I., *Zespół Aspergera a seksualność*, Gdańsk 2015.

*Людмила Маловицька*  
(м. Житомир)

## **«POSTHUMAN» ЯК БІОТЕХНОЛОГІЧНИЙ КОНСТРУКТ: ЕСХАТОЛОГІЧНІ «ПЕРСПЕКТИВИ» МАЙБУТНЬОГО ЛЮДСТВА**

Найбільшою ознакою сучасної епохи є відмова від цінностей гуманізму, тобто антропоцентричної моделі розвитку суспільства. Натомість, згідно Г. Маркузе [1], світ охопила яскраво виражена дегуманізація і, як наслідок, – поступова трансформація багатомірного *Homo sapiens* в нову постгуманістичну «одномірну людину».

Головною світоглядною ідеєю постгуманізму є уявлення про еволюцію людини як незавершений процес, який має тривати в майбутньому, а також про її безперечне право на фізичне безсмертя. Постгуманізм прагне виокремити людину з лона природи, створюючи живу істоту, що є невід’ємною частиною техносфери. Відповідно, метою постгуманізму є впровадження в життя ідей штучного посилення інтелекту шляхом інтеграції свідомості людини в комп’ютерну систему (кіборгізації), створення штучних органів людського тіла тощо. Гіпотетичний образ-конструкт людини-кіборга (кіберпанк і нанопанк), який виник в результаті впровадження інформатики, біотехнології, медицини, отримав назву «постлюдина» (Posthuman). Практичною проекцією постгуманізму виявився трансгуманізм. Футурист-винахідник Рей Курцвейл, один з провідних теоретиків постгуманізму, впевнений, що через кілька десятиліть буде створений штучний інтелект, який значно перевершить людський; саме симбіоз людського і штучного інтелекту має знаменувати перехід до епохи постгуманізму. Тому Р. Курцвейл вважає, що сучасні нанотехнології, штучний інтелект, робототехніка і генна інженерія невдовзі мають кардинально змінити світ: незабаром будуть створені так звані «транслюди»: наділені надзвичайними можливостями і великою тривалістю життя – саме вони відкриють шлях до нових «техно-постлюдей».

Технологічна постлюдина вже не буде належати до звичайного людського природно-біологічного виду: рятуючи своє життя і свідомість від вимирання, вона зможе здолати межі планет Сонячної системи і знайти собі нове місце існування поза ними. Штучні істоти мають замінити людину розумну в буквальному сенсі: техно-постгуманісти мріють про появу богоподібних безсмертних істот, здатних до здійснення надзвичайних фантастичних проєктів, – таких, наприклад, як створення Самосвідомості Всесвіту. Згідно з

ідеями провідного трансгуманіста Макса Мора, гуманістичні цінності будуть існувати лише доти, поки переважають люди. Насправді ж, – вважає вчений, – майбутнє належить постлюдству і постлюдським цінностям [2].

Однак, Едвард Бойден, нейробіолог з Массачусетського технологічного інституту, стверджує, що створення екстраординарних постлюдей за допомогою лише суперінтелекту не можливе. В свою чергу, британський фізик-теоретик Стівен Хокінг попереджає, що люди не можуть конкурувати з незалежним штучним інтелектом, – той здатний навіть знищити людство. Тесла Елон Маск заявляє, що штучний інтелект є найбільшою екзистенційною загрозою людства. Френсіс Фукуяма припускає, що постлюдське суспільство неминуче буде конфліктним та невилітним. Деякі футурологи вважають, що поява постлюдини остаточно нівелює статеву диференціацію та сімейні відносини. Але найбільш системний критичний аргумент проти пост- та трансгуманізму полягає в концепції руйнації людиномірності – поступової втрати людиною своєї видової, сексуальної, соціальної і духовної самоідентифікації.

За допомогою досягнення технологій трансгуманісти прагнуть ліквідувати старіння і смерть й значно посилити розумові, фізичні і психологічні можливості людини. Засновник міжнародної трансгуманістичної організації Н. Бострем пропонує відмовитися від ідеї всезагального панування людини над природою й звернутися до глибинного пізнання можливостей свого тіла [3].

Звичайно, яскравим прикладом застосування сучасних технологій на користь людини є життєдіяльність сучасного геніального британського вченого-фізика С. Хокінга, важко хворого невиліковним захворюванням центральної нервової системи. Вчений користується комп'ютерною програмою спілкування LivingCenter, за допомогою якої він може писати книги і статті, а також розмовляти з людьми через синтезатор мови, створений фірмою SpeechPlus. Пристрій являє собою робота, який «зчитує» думки з центру мови і озвучує їх: за словами С. Хокінга, йому тепер значно легше спілкуватися, ніж до того, як він втратив голос [4]. Але варто звернути увагу на позицію вченого щодо «трансгуманістичних обріїв» людства, про які ніби марять окремі дослідники, як йшлося вище – учений вбачає в них реальну загрозу для людини як біологічного виду.

Також сьогодні вже випускаються нейроінтерфейси (біонічні протези), які здатні замінити пошкоджені органи – вони з'єднують штучну роботизовану кінцівку з нервовою системою. Наприклад, британець Найджел Екланд, що втратив руку в результаті нещасного випадку, одним з перших в світі отримав біонічний протез: його штучна рука повертається в кисті на 360 градусів, усі

необхідні дії виконуються нею майже віртуозно. Протез заряджається від розетки – як звичайний телефон. Електроди, задіяні у протезі, дозволяють постраждалому уявити образ необхідної дії, сигнал з мозку надходить в мускул і передає імпульс в двигун протеза [7]. Зауважимо, що подібна кіборгізація людини має й зворотній бік: адже неможливо контролювати чутливість протезу, тобто застосування фізичної сили удару за його допомогою (наприклад, у випадку самозахисту чи агресії реципієнта щодо іншої живої істоти). І хто знає, які наслідки очікують суспільство завдяки широкому застосуванню біонічних протезів кінцівок.

Але найбільш шокуючою на сьогоднішній день виявилася інформація про те, що російський президент холдингу NewmediaStars, мільярдер Дмитро Іцков готовий зробити людей безсмертними вже до 2045 року. Він пропонує пересаджувати мозок людей – у якості «носія свідомості» – виключно в штучні тіла. Також Д. Іцков організував суспільний рух «Росія 2045», партію «Еволюція 2045» і збір пожертвувань на створення неолюдини. У технічному проекті беруть участь відомі російські і західні вчені. Метою проекту є створення «керованої еволюції людини на основі технологій кібернетичного безсмертя», «виращування майбутнього високоетичного неолюдства» до 2045 року. Цей технічний проект, який отримав назву «Аватар», включає чотири етапи: з 2015 по 2045 роки планується створення штучного тіла людини (штучних органів і органів чуття), яке не поступається оригіналу й навіть перевершує його; розробку способів перенесення мозку (свідомості) в це штучне тіло; за фінальної стадії має з'явитися так зване віртуальне тіло-голограма – голографічний аватар [5].

Учасники проекту вважають, що людина зможе жити практично нескінченно, замінюючи своє «тіло» більш досконалим, а голограми-аватари обов'язково стануть людству в нагоді – для реабілітації інвалідів, заміщення живих людей на шкідливому виробництві, з метою ліквідації наслідків аварій, під час миротворчих місій, освоєння космосу, а також для «персональних бізнес-комунікацій та туризму (за допомогою «технологій телеприсутності»)» [6]. Концепція проекту «Аватар», згідно тверджень Д. Іцкова, включає також духовну компоненту: створюючи штучні кібернетичні тіла, які не поступаються рідним біологічним, – навіть перевершують їх, людство ніби здолає безліч етичних проблем [7]. Але саме неприйнятний етичний зміст цього фантастичного проекту викликає справжній шок і незрозуміння стосовно його, на наш погляд, вульгарно-біологізаторського підходу до людини: Д. Іцков налаштований почати з пересадки голови людини (!) на повний протез тіла, щоб допомогти паралізованим або помираючим від певних захворювань людям, мозок яких при цьому залишається здоровим.

Проте відомо, що десь 75-80% захворювань вважаються психосоматичними й виникають в результаті невміння особистості приймати відповідні життєві рішення. На нашу думку, якщо живим в людині залишиться лише мозок, то, безперечно, хвороби одразу почнуть у ньому свою руйнівну роботу: яким чином тоді відбудеться баланс природного і штучного в організмі, і чи зможе в такому випадку свідомість «вирішити» це питання? Як має функціонувати підсвідомість стосовно вже сформованих в людині навичок (автоматизмів), і за яких умов відбудеться їх синхронізація з новим штучним тілом? У пошуках відповіді маємо звернутися саме до природної тілесності людини, яка є безпосереднім виявом та продовженням душевно-психічних процесів особистості, їх матеріальним носієм. Саме ідентифікація людини з власною тілесністю вказує на фундаментальну основу її цілісності та самобутності. Натомість, біотехнотілесність заперечує не лише особистісний вимір людського існування, а й самий принцип життя. Якщо ж говорити про самоідентифікацію особистості у чужому – штучному – тілі, існування якого залежить від можливості використання енергозарядного пристрою (живлення штучного тіла від розетки), то тут постає безліч принципових питань онтологічного та аксіологічного змісту щодо майбутнього постгуманного кіберсуспільства: і про наявність специфічних тілесних відчуттів (а, відтак, й емоційних реакцій), і статеvu приналежність, сімейні стосунки, соціальний статус, соціальний контроль та перспективи широкого використання біоработорівлі, екологічність збільшення населення тощо, не говорячи вже про загрозу остаточного «зникнення» в біоконструкті Posthuman найтонших специфічних людських почуттів та переживань (морально-етичних, релігійних, естетичних), які є необхідною умовою усвідомлення людиною трансцендентного виміру буття.

Отже, сучасні біотехнології дозволяють людству формувати нові біологічні об'єкти, маніпулювати ними і тим самим втручатися в онтологічний статус усього живого. Зважаючи на безвідповідальність людини за власні амбіційні проекти протиприродного перетворення світу, можемо припустити, що загальний зміст ідей постгуманізму набуває в майбутньому яскраво виражені есхатологічні риси, пророкуючи поступове знищення людини як унікальної розумної природно-біологічної істоти, а разом з нею – зникнення на планеті Земля й унікального феномену людського життя як такого.

#### ДЖЕРЕЛА І ЛІТЕРАТУРА

- 1.Маркузе Герьерт. *Одномерный человек*. — Режим доступу: <http://www.e-reading.club/book.php?book=86627>
- 2.Майкл Зиммерман. *Последний человек или сверхчеловек? Трансгуманистические*

*интерпретации ницшеанской темы* / Перевод: Сергей Гуленкин. — Режим доступу: <http://eroskosmos.org/transhumanistic-nietzsche/>

3.Сакирко Елена Алексеевна. *Идеи постгуманизма и трансгуманизма*. — Режим доступу: <http://sias.ru/publications/magazines/kultura/2012-2/teoriya-hudozhestvennoy-kultury/404.html>

4.Стивен Хокинг. *Краткая история времени от Большого взрыва до черных дыр*. — Санкт-Петербург, 2001. — Режим доступу: <http://www.x-libri.ru/elib/hwkng000/00000001.htm>

5.Маловицкая Л. Ф., Касьян К. С., Рубан А. В. *Голографические технологии как визитная карточка современной цивилизации: в поисках человеческого бессмертия*. In: Міжнародна науково-практична конференція «Лабіринти реальності», 20-21 жовтня 2014, м. Рубіжне. — Режим доступу: <http://eprints.zu.edu.ua/14214/>

6.*Смогут ли люди стать бессмертными к 2045 году*. — Режим доступу: <http://neboley.com.ua/ru/ukraine/2014/08/31/113006>

7.Дмитрий Ицков. *Рецепт бессмертия будет готов к 2045 году*. — Режим доступу: <http://www.crimea.kp.ru/daily/26121/3014621/>



*Paweł Walczak*  
*(Zielona Góra)*

## **FILOZOFIA DZIECIŃSTWA W PERSPEKTYWIE POSTHUMANIZMU**

Termin „filozofia dzieciństwa” został użyty przez Garetha Matthews’a w tytule książki, w której proponuje traktowanie filozofii dzieciństwa tak jak inne dziedziny filozofii, takie jak filozofia sztuki, filozofia nauki czy filozofia języka [5]. Filozofia dzieciństwa podejmuje pytania dotyczące tego, czym w ogóle jest dzieciństwo, problem intelektualnego i moralnego rozwoju człowieka, pytania o sztukę tworzoną przez i dla dzieci, zagadnienia związane z prawami dziecka oraz jego statusem społecznym. Postulat uznania w filozoficznym obiegu nowej dziedziny, związany z odmiennym, antyakademickim podejściem do samej filozofii i stawianiem w trym kontekście problemu dzieciństwa był wielokrotnie wyrażany przez naukowców kojarzonych z ruchem zwolenników dziecięcej filozofii.

Tak rozumiana filozofia dzieciństwa stanowi część szerokich interdyscyplinarnych studiów nad dzieciństwem (childhood studies). M.J. Kehily zarysowuje zakres badań nad dzieciństwem wskazując na kilka aspektów: kontekst badań historycznych, socjokulturowych oraz polityczno-prawnych [4, s. 6-8]. Pionierem badań historycznych jest francuski historyk Philippe Aries, który w książce *Historia dzieciństwa* [1] opisał proces pojawienia się i ewoluowania w kulturze Europejskiej od XVI wieku dzieciństwa jako konstruktu społeczno-kulturowego. Studia socjologiczno-kulturowe opisują dziecko w kategoriach zjawisk społecznych, procesów socjalizacji i interakcji międzypokoleniowych. Badania w kontekście polityczno-prawnym podkreślają strategie polityczne instytucji i administracji wobec dziecka i rodziny.

Filozofia dzieciństwa może być rozumiana również jako określenie koncepcji filozoficznych na temat dzieciństwa, dominujących wśród filozofów różnych epok wyobrażeń na temat dziecka i dzieciństwa. W historii myśli europejskiej dominował paradygmat platońsko-arystotelesowski w myśleniu o dzieciństwie. Platon zarysował wizję dziecka uwięzionego w jaskini niewiedzy, ograniczonego naturalną skłonnością do ulegania złudzeniom, potrzebującego impulsu z zewnątrz i wsparcia przewodnika w żmudnej drodze do wyzwolenia z mroków przesądów. Uformował w ten sposób fundament myślenia o rozwoju i kształceniu człowieka. Arystoteles przeformułował Platońską ideę i ujął ją w kategoriach biologicznego rozwoju co zaowocowało wizją dziecka jako „ludzkiej poczwarki”. Zgodnie z tym sposobem myślenia rozwój intelektualny jest analogiczny do rozwoju

biologicznego, stąd dorosły osobnik będzie punktem odniesienia przy ocenie dojrzałości. Dlatego dla badacza chcącego poznać naturę człowieka interesującym obiektem badań jest osobnik w pełni dojrzały. Pewnie dlatego dziecko nie było zazwyczaj przedmiotem refleksji i dociekań naukowych. Ów androcentryzm pogłębiła chrześcijańska antropologia, która postrzegała dzieciństwo jako okres przygotowania do prawdziwego dorosłego życia. Nowożytne poglądy na dziecko ostatecznie zostały uformowane przez empiryzm genetyczny, zgodnie z którym wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia. Ludzka myśl jest kształtowana przez cały szereg czynników i oddziaływań, rozwój więc ostatecznie wiąże się z nabywaniem doświadczeń i systematycznym przyswajaniem wiedzy. Dało to podwaliny pod nowożytne a także współczesne systemy kształcenia.

Ruch związany z ideą filozofowania dzieci można uznać za jeden z elementów szerszego nurtu określanego mianem pajdocentryzm [9, s. 25-27]. Zwolennicy filozofowania dzieci nawiązują do tych koncepcji, które podkreślały poza empiryczny charakter wiedzy. O tym, że nie cała wiedza pochodzi z doświadczenia mówiło wielu ważnych filozofów, takich jak, np. Sokrates, Kartezjusz czy Kant. Fakt, że dziecko posiada mniej doświadczenia nie znaczy, że nie posiada go wcale - może więc formułować prawomocne sądy, o których wartości nie decyduje wiek wypowiadającego dany sąd dziecka lecz prawa logiki. Istotnym wyznacznikiem pajdocentryzmu jest nowy sposób określenia relacji między światem dorosłych i dzieci. Hans Saner analizując modele relacji dziecko-dorosły wskazuje na 3 możliwe układy wzajemności. Pierwsza z nich to relacja podporządkowania określana mianem adultystycznej; druga to relacja równoważności nazywana inaczej izonomiczną; wreszcie trzecia to relacja względnej autonomii (niezależności) [9, s. 101]. Pierwszy z tych modeli relacji – adultystyczny – opiera wizję dziecka na kategorii braku. Widać tu obecność postarystotelesowskiej optyki ujmującej dziecko jako „jeszcze niedorosłego człowieka”, stąd dookreślenie dziecka i dzieciństwa opiera się na tym, czym dziecko jeszcze nie jest, czego jeszcze nie posiada. Pozwala to na traktowanie dziecka jako projektu i zarazem produktu zabiegów pedagogicznych [8, s. 68-78].

Model izonomiczny dostrzega w dziecku partnera, widząc w nim takiego samego człowieka jakim jest dorosły. Rezygnując z prób akcentowania różnic rozwojowych między dorosłym a dzieckiem (które stają się po prostu nieistotne wobec faktu pozostawania człowiekiem), kładzie nacisk na łączące ich podobieństwa. Przyjmuje, że to co dziecięce i niedojrzałe pozostaje immanentną żyjącą częścią każdego człowieka – nie tylko jako faza życia, która trwa czy minęła, ale jako rdzeń jego osobowości i tożsamości [6, s. 79-82]. Trzeci typ relacji i związany z

nim model wychowania określa się jako autonomiczny. Pozwala on dostrzec w dziecku suwerenny i w pełni kompetentny podmiot, w pełni autonomiczny i sam w sobie wartościowy byt. Dzieci widziane są nie jako bierni odbiorcy procesów socjalizacji lecz jako aktywne podmioty, będące autorytetami w swoich własnych sprawach a także wiarygodne źródła informacji o świecie.

Margaret Mead w słynnej książce *Kultura i tożsamość* [6], wyodrębnia trzy typy kultur, w których wykształciły się różne warunki socjalizacji młodego pokolenia i przekazu kultury. Są to typy tzw. kultury postfiguracywnej, kofiguracywnej i prefiguracywnej. Kultura postfiguracywna jest modelem, w którym młoda generacja kształtuje się na wzór i podobieństwo pokolenia rodziców i dziadków, to kultura „nieocenionych dziadków”. Dominującym modelem relacji międzypokoleniowych w tej kulturze będzie Sanerowski model adultystyczny. Ten typ kultury charakteryzuje brak zakłóceń środowiskowych, względna izolacja środowiska wychowawczego, brak konkurencyjnych wzorców życia, co sprawia, że dzieci z reguły naśladują sposób życia swoich rodziców. W społeczeństwie przemysłowym pojawia się model kultury określona przez Mead jako kultura kofiguracywna, kultura „odnalezionych rówieśników”. W tej kulturze generacje współistnieją obok siebie przy założeniu, iż każda młoda generacja musi różnić się od poprzednich. Współistnienie pokoleń opiera się na wzajemnej tolerancji wobec postaw i zachowań nowej generacji. Dominującym modelem relacji międzypokoleniowej w tym typie kultury według typologii Sanera będzie model izonomiczny.

Mead w bardzo sugestywny sposób opisuje relację między jej pokoleniem a pokoleniem następnym w drugiej połowie XX wieku, kiedy to przemiany społeczne i cywilizacyjne wytworzyły warunki do powstania kultury kofiguracywnej. O swoim pokoleniu autorka pisze: „Wkroczyliśmy do teraźniejszości, do której zupełnie nie przygotowało nas zrozumienie zdarzeń przeszłych, interpretacje bieżących doświadczeń i minione nadzieje na przyszłość. Całe nasze pokolenie ludzi wzrastających przed II wojną światową to pionierzy i emigranci w czasie, podróżnicy, którzy porzucili znane światy i zamieszkali w warunkach nie przypominających niczego, co znali z przeszłości. Nasze myślenie każe nam ciągle powracać do przeszłości, do tego świata, który pamiętamy z dzieciństwa i okresu młodości. Jesteśmy urodzeni i wychowani przed rewolucją elektroniczną i większość z nas nie spostrzegła, kiedy ta rewolucja nastąpiła” [6, s. 117]. Świadomość kruchości świata i wynikająca stąd niepewność pokolenia wojennego, kontrastuje z doświadczeniem nowych pokoleń, co pogłębia międzypokoleniową lukę. O młode pokolenie Mead pisze, że „(...) zachowują się jak pierwsze pokolenie ludzi, którzy urodzili się w nowym kraju. W czasie teraźniejszym czują się jak w

domu. Widok nieba, po którym przebiegają satelity, jest dla nich czymś naturalnym. (...) Używając komputerów, nie porównują ich do ludzi (...). Ludzie ci żyją w świecie, w którym zdarzenia występują w całej swej złożonej namacalności. Nie są już zmuszeni do gromadzenia informacji z prostych liniowych ciągów, jakich wymaga przekaz werbalny” [6, s. 118-119]. Powiększający się dystans między generacjami wyjaśnia przyczynę buntu młodych pokoleń. Utrudniona komunikacja, brak wzajemnego zrozumienia, wynikający nie tyle ze złych intencji, co z różnicy doświadczeń, pogłębia międzygeneracyjny dystans i poczucie samotności.

Margaret Mead stara się wskazywać drogi wyjścia z tej trudnej sytuacji i kreśli program na przyszłość, zapowiadając pojawienie się nowych form relacji między pokoleniami oraz nowy model kultury, określany przez nią mianem kultury prefiguratywnej, zwanej kulturą „zagadkowych dzieci”. Charakteryzować ją będzie nie tylko niezależność i odrębność generacji, ale również to, że starsze pokolenie będzie zmuszone uczyć się od młodszego postaw i zachowań, jakie narzucać będzie nowy społeczny i kulturowy ład. Nowa kultura będzie wypadkową procesów i zmian zachodzących w obrębie społeczeństwa postindustrialnego. Głównym motorem tych przemian jest inwazja nowych technik, rozwój komunikacji i mobilności. W tym typie kultury model relacji dziecko-dorośli to model autonomiczny.

Posthumanizm wiąże się z dążeniem do radykalnej rewizji tradycji humanistycznej ukształtowanej w kulturze europejskiej [2, s. 46]. Istotnym elementem krytyki humanizmu w paradygmacie posthumanistycznym jest podkreślanie opresyjnego i wykluczającego charakteru myśli humanistycznej. Wśród grup wykluczanych w kulturze humanizmu a zarazem będącym podmiotem dążeń emancypacyjnych wymienia się w literaturze posthumanistycznej dzieci [7, s. 185-197]. Dziecko jest przedstawiane jako ofiara kultu pewnej wizji natury ludzkiej, gdzie wzorcem jest w pełni rozwinięty dorosły mężczyzna, doskonale uposażony w kompleks humanistycznych kompetencji i cnót. Dyskurs posthumanistów o dziecku i dzieciństwie wpisuje się w kategorie opisywane przez Mead i Sanera. Stosunki społeczne epoki posthumanistycznej mają cechy kultury prefiguratywnej, relacje międzypokoleniowe określają model autonomiczny. Prefiguratywność przybiera tu postać wizji dziecka jako proroka przyszłości. W obliczu niedoskonałości świata urządanego przez minione i obecne pokolenia dorosłych, dzieci są jedyną nadzieją na nowy, lepszy porządek, na sprawiedliwszy, posthumanistyczny świat. Świat urządzony nie według starych, tradycyjnych wzorców, przekazanych w procesie kulturowej transmisji wartości, ale właśnie wymyślony i urządzony na nowo przez nowe pokolenia. Autonomia ostatecznie okazuje się swoistą zamianą ról: dzieci przyjmują rolę dorosłych,

dorośli wchodzą w rolę dzieci. Ciężar przemiany wraz z odpowiedzialnością za losy świata spada ostatecznie na dziecko.

Filozofia posthumanistyczna reflektuje świat w perspektywie pytania o przyszłość. Szczególnie niebezpiecznym zjawiskiem wydaje się być owo międzypokoleniowe odwrócenie ról, którego konsekwencją jest przesunięcie ciężaru odpowiedzialności. Popularny duński pedagog i terapeuta Jesper Juul, autor książki *Twoje kompetentne dziecko* [3] zwraca uwagę, że dzieci nie mogą dźwigać odpowiedzialności, która ich przerasta. Na podstawie swojego bogatego doświadczenia pedagoga-terapeuty wnioskuje, że dzieci za przyjmowanie na siebie odpowiedzialności dorosłych zawsze płacą bardzo wysoką cenę. To dorośli są jedynymi osobami, które mają wystarczające narzędzia i doświadczenie, żeby radzić sobie z odpowiedzialnością za siebie, za innych i za świat. Myśląc o przyszłości w kontekście posthumanistycznej refleksji należy pytać o możliwe następstwa niepokojących zjawisk, związanych z przemianami relacji międzypokoleniowych w postnowoczesnych społeczeństwach.

#### BIBLIOGRAFIA

1. Philippe Aries, *Historia dzieciństwa*, Aletheia, Warszawa 2010.
2. M. Hoły-Łuczaj, *Posthumanizm. Między metafizyką a etyką*, „Kultura i wartości”, 1(11)/2015, s. 45-61.
3. J. Juul, *Twoje kompetentne dziecko*, Wydawnictwo MiND, Podkowa Leśna 2012.
4. M.J. Kehily (red.), *Wprowadzenie do badań nad dzieciństwem*, Kraków 2008.
5. G. B. Matthews, *The Philosophy of Childhood*, Cambridge-London 1996.
6. Margaret Mead, *Kultura i tożsamość*, PWN, Warszawa 1978.
7. K. Murris, *The Posthuman Child: iii*, in: D. Kennedy, B. Bahler (ed.), *Philosophy of Childhood Today: Exploring the Boundaries*, Lexington Books 2017, s. 185-197.
8. M. Szczepaska-Pustkowskka, *Od filozofii dzieciństwa do dziecięcej filozofii życia. Casus władzy (i demokracji)*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2011.
9. B. Śliwerski, *Pedagogika dziecka. Studium pąjdocentryzmu*, GWP, Gdańsk 2007.

## ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

Dr hab. *Bogdan Trocha*, profesor UZ, kierownik Pracowni Mitopoetyki i Filozofii Literatury w Instytucie Filologii Polskiej na Uniwersytecie Zielonogórskim, Uniwersytet Zielonogórski, Polska.

Dr hab. *Roman Sapeńko*, profesor, kierownik Pracowni Estetyki w Instytucie Filozofii na Uniwersytecie Zielonogórskim, Uniwersytet Zielonogórski, Uniwersytet Zielonogórski, Polska.

Dr *Paweł Walczak*, Uniwersytet Zielonogórski, Polska.

*Башманівський Валерій Іванович*, кандидат філологічних наук, доцент, завідувач кафедри видавничої справи, редагування основ журналістики та філології Житомирського державного університету імені Івана Франка, Україна.

*Григор'єв Володимир Олександрович*, здобувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, Україна.

*Коваленко Олена Володимирівна*, аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, Україна.

*Ковтун Наталія Михайлівна*, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, Україна.

*Козловець Микола Адамович*, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, Україна.

*Маловицька Людмила Флавіївна*, старший викладач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, Україна.

*Пахоменко Сергій Петрович*, доцент, кандидат історичних наук, доцент кафедри міжнародних відносин та зовнішньої політики Маріупольського державного університету, Україна.

*Поліщук Олена Петрівна*, доктор філософських наук, професор, директор Центру естетичної антропології та етнокulturології, професор кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, Україна.

*Сабадаш Юлія Сергіївна*, професор, доктор культурології, професор кафедри культурології та інформаційної діяльності Маріупольського державного університету, Україна.

*Слюсар Вадим Миколайович*, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, Україна.

*Федь Володимир Анатолійович*, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології, естетики та історії Донбаського державного педагогічного університету, Україна.

*Чернюк Сніжана Леонідівна*, кандидат філологічних наук, доцент, доцент кафедри видавничої справи, редагування основ журналістики та філології Житомирського державного університету імені Івана Франка, Україна.

## **ІНФОРМАЦІЯ ПРО ІЛЮСТРАЦІЇ**

Використано картини Альбрехта Дюрера: «Чотири Вершники Апокаліпсису, Смерть, Голод, Мор і Війна» (1498), «Корабель дурнів» (1514).

Наукове видання

## **Дилема війни/миру в постгуманному світі**

Збірник наукових праць  
(за матеріалами міжрегіонального науково-практичного семінару  
із міжнародною участю, 28-29 квітня 2017 року, м. Житомир)

Відповідальна за випуск:

*Олена Свінцицька,*

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри видавничої справи,  
редагування основ, журналістики та філології Житомирського державного  
університету імені Івана Франка

Верстальник і художнє оформлення *Олена Поліщук*

Технічний редактор *Райса Тверда*

Підписано до друку 03.10.2017

Формат 60х84/16

Ум. друк. арк. 4,19

Наклад 100 прим.

Зам. № 175

Виготовлювач видавничої продукції:

ФОП Гембарський О. П.

вул. Київська, 81, оф. 227

10001, м. Житомир



**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**  
**Центр естетичної антропології та етнокультурології**  
**Історичний факультет**

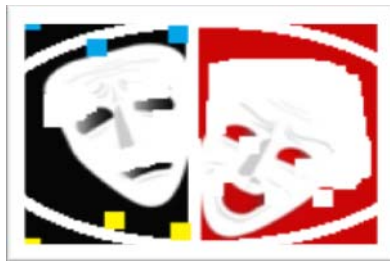
Кафедра філософії  
**Навчально-науковий інститут філології та журналістики**  
Кафедра видавничої справи, редагування, основ журналістики та  
філології

**ЗЕЛЕНОГУРСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**Гуманітарний факультет**  
Інститут польської філології  
Інститут філософії

**ДОНБАСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
Кафедра культурології, естетики та історії

**МАРІУПОЛЬСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**Факультет філології та масових комунікацій**  
Кафедра культурології та інформаційної діяльності  
Кафедра філософії та соціології

**МІЖРЕГІОНАЛЬНИЙ**  
**НАУКОВО-ПРАКТИЧНИЙ СЕМІНАР**  
**ІЗ МІЖНАРОДНОЮ УЧАСТЮ**



**«Дилема "війна/мир" у постгуманному світі»**

*28-29 квітня 2017 року*

Житомир - 2017

**ПЛАН**  
**ПРОВЕДЕННЯ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОГО СЕМІНАРУ**  
**«ДИЛЕМА „ВІЙНА/МИР” У ПОСТГУМАННОМУ СВІТІ»**

28.04.2017

- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| 11 <sup>00</sup> – 11 <sup>05</sup> | Привітальне слово   |
| 11 <sup>05</sup> – 11 <sup>10</sup> | Вступне слово   |
| 11 <sup>10</sup> – 11 <sup>20</sup> | Музичне вітання   |
| 11 <sup>20</sup> – 13 <sup>40</sup> | Круглий стіл «Постгуманний світ і місце у ньому людини»   |
| 13 <sup>40</sup> – 14 <sup>20</sup> | Чай-брейк   |
| 14 <sup>20</sup> – 16 <sup>20</sup> | Ворк-шоп: «Мас-медіа у постгуманному світі: проблема діалогу культур та „планшетна свідомість” в інформаційній війні» |

29.04.2017

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| 9 <sup>30</sup> – 11 <sup>20</sup>  | Дискусійний клуб: «Соціокультурні світи в постгуманному світі та інформаційна війна» |
| 11 <sup>20</sup> – 11 <sup>45</sup> | Кофе-брейк   |
| 11 <sup>45</sup> – 11 <sup>55</sup> | Підведення підсумків. Закриття семінару  |

**ОРГКОМІТЕТ**  
**НАУКОВО-ПРАКТИЧНОГО СЕМІНАРУ**  
**«ДИЛЕМА „ВІЙНА/МИР” У ПОСТГУМАННОМУ СВІТІ»**

*Саух Петро Юрійович*, доктор філософських наук, професор, ректор Житомирського державного університету імені Івана Франка – голова оргкомітету.

*Поліщук Олена Петрівна*, доктор філософських наук, професор, директор Центру естетичної антропології та етнокультурології Житомирського державного університету імені Івана Франка – співголова оргкомітету.

*Сапенько Роман*, доктор габілітований, професор, Інститут філософії, гуманітарний факультет Зеленогурського університету, Республіка Польща – співголова оргкомітету.

*Башманівський Валерій Іванович*, кандидат філологічних наук, доцент, завідувач кафедри видавничої справи, редагування, основ журналістики та філології Житомирського державного університету імені Івана Франка.

*Козловець Микола Адамович* доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

*Сабадаш Юлія Сергіївна*, доктор культурології, професор, кафедра культурології та інформаційної діяльності, Маріупольський державний університет.

*Свінцицька Олена Іванівна*, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри видавничої справи, редагування, основ журналістики та філології Житомирського державного університету імені Івана Франка – секретар оргкомітету.

*Слюсар Вадим Миколайович*, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

*Слющинський Богдан Васильович*, доктор соціологічних наук, професор, член-кореспондент Української Академії політичних наук, академік Академії наук Вищої школи України, завідувач кафедри філософії та соціології Маріупольського державного університету.

*Федь Володимир Анатолійович*, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології, естетики та історії Донбаського державного педагогічного університету.

*Чайченко Станіслав Олегович*, доктор фізико-математичних наук, доцент, декан фізико-математичного факультету Донбаського державного педагогічного університету.

# ПРОГРАМА

## НАУКОВО-ПРАКТИЧНОГО СЕМІНАРУ

### «ДИЛЕМА „ВІЙНА/МИР” У ПОСТГУМАННОМУ СВІТІ»

#### Привітальне слово

*Саух П. Ю., доктор філософських наук, професор, ректор Житомирського державного університету імені Івана Франка*

#### Вступне слово

*Поліщук О. П., доктор філософських наук, професор, директор ЦЕАТЕК*

#### Музичне вітання

- ❖ Вітальні пісні «**Твоя країна**» та «**Без тебе**». Виконують **Олександр Люшненко** та **Михайло Гриценюк**, студенти Навчально-наукового інституту педагогіки.
- ❖ Пісня «**Ой, говорила чиста вода**». Виконують **Аліна Радзівон** та **Марія Рафальська**, студенти Навчально-наукового інституту педагогіки. Керівник: кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри дошкільної освіти і педагогічних інновацій **Гужанова Тетяна Сергіївна**.
- ❖ Пісня «**Василина**». Виконує **Ганна Баглай**, студентка Навчально-наукового інституту педагогіки. Керівник: заступник директора Навчально-наукового інституту педагогіки з виховної роботи, кандидат психологічних наук, доцент, доцент кафедри дошкільної освіти і педагогічних інновацій **Тарнавська Наталія Петрівна**.

#### Круглий стіл «**Постгуманний світ і місце у ньому людини**»

Модератор – доктор філософських наук, професор Микола Козловець  
Секретар – доктор філософських наук, доцент Наталія Ковтун

#### Теми докладів:

Богдан Троха, доктор габілітований, професор, Інститут польської філології, гуманітарний факультет, Зеленогурський університет

*Problem wojny w kulturze i fenomen kulturalnego bohatera*

Володимир Федь, доктор філософських наук, професор, кафедра культурології, естетики та історії, Донбаський державний педагогічний університет.

*Культурологічна парадигмалістика «війна – мир»*

Вадим Слюсар, кандидат філософських наук, доцент, кафедра філософії, історичний факультет, Житомирський державний університет імені Івана Франка

*«Міфічне насилля» в постгуманному світі*

Олена Поліщук, доктор філософських наук, професор, кафедра філософії, історичний факультет, Житомирський державний університет імені Івана Франка

*Дилема толерантності/інтолерантності в постгуманному світі*

Мас-медіа у контексті інформаційної війни

Павел Вальчак, доктор філософії, Інститут філософії, гуманітарний факультет, Зеленогурський університет

*Kreatywność dzieci i myślących maszyn na współczesnym świecie*

Людмила Маловицька, старший викладач, кафедра філософії, історичний факультет, Житомирський державний університет імені Івана Франка

*Posthuman як біотехнологічний конструкт: есхатологічні «перспективи» майбутнього людства*

Роман Сапенько, доктор габілітований, професор, Інститут філософії, гуманітарний факультет, Зеленогурський університет.

*Любовь и эротицизм в постгуманном мире*

Сніжана Чернюк, кандидат філологічних наук, доцент, кафедра видавничої справи, редагування, основ журналістики та філології, Навчально-науковий інститут філології та журналістики, Житомирський державний університет імені Івана Франка

## *Постгуманізм та метамодернізм: конфлікт інтерпретацій*

### **Ворк-шоп «Мас-медіа у постгуманному світі: проблема діалогу культур та „планшетна свідомість” в інформаційній війні»**

Модератор – доктор габілітований, професор Роман Сапенко

Секретар – кандидат філософських наук, доцент Олена Свінцицька

Теми для обговорення та медіа-акцій:

- ЗМІ Польщі та України про війну в Україні й Сирії;
- Українські та польські мас-медіа про національну пам'ять й діалог культур в умовах сучасних військових загроз;
- ЗМІ України та Польщі про вибори президента США Дональда Трампа й нові акценти у політичному діалозі

Інтерактивна дія – створення асоціативного образу-символу війни та образу-символу миру

Інтерактивна дія – живописний нарис на тему: "Я люблю свою країну"

### **Дискусійний клуб «Соціокультурні світи в постгуманному світі та інформаційна війна»**

Модератор – кандидат філософських наук, доцент Вадим Слюсар

Секретар – старший викладач Людмила Маловицька

- Доповідь: «Соціокультурні світи як феномен сучасності» (Степан Янковський, кандидат філософських наук, доцент, кафедра культурології та інформаційної діяльності, Маріупольський державний університет).
- Доповідь: «Політична свідомість та політична культура як механізм протистояння інформаційній війні» (Ольга Гордійчук, кандидат філософських наук, доцент, історичний факультет, кафедра філософії, Житомирський державний університет імені Івана Франка).

- Перегляд відеоролику «Конкурс детского рисунка «Аист на крыше» (Россия, 2012)».
- Дискусія.

### Підведення підсумків

Війна є продовженням політики іншими засобами.

Перемога полягає не просто у захваті поля бою, а у фізичному та моральному подавленні збройних сил супротивника.

Метою будь-якої війни є мир на умовах, сприятливих для сторони, котра перемогла.

Карл фон Клаузевіц

Єдина здорова основа великої держави, чим вона відрізняється від маленької держави, полягає в державному егоїзмі, а не романтиці, і великій державі не личить перейматись справами, які не належать її інтересам

Отто фон Бісмарк-Шенгаузен

Все дело в мыслях. Мысль — начало всего. И мыслями можно управлять. И потому главное дело совершенствования: работать над мыслями.

Лев Толстой

Майбутнє починається сьогодні, а не завтра.

Найжахливіша в'язниця — це замкнене наглухо серце.

Війна — це поразка людяності.

Кароль Войтила

Культура – це благоговіння перед життям.

Мої знання песимістичні, а віра – оптимістична.

Альберт Швейцер